Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/revue-biblique_1957_64

REVUE BIBLIQUE

SOIXANTE-QUATRIÈME ANNÉE — 1957 — TOME LXIV.

REVUE BIBLIQUE

PUBLIÉE PAR

L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ÉTABLIE AU COUVENT DOMINICAIN SAINT-ÉTIENNE DE JÉRUSALEM

LIBRARY OF
United Theological Seminary
R466
B582
57,223

PARIS
LIBRAIRIE LECOFFRE
J. GABALDA et Cie, Éditeurs
RUE BONAPARTE, 90
—
1957

LE PÉCHÉ ORIGINEL DANS LA GENÈSE

Considérations préliminaires.

Le texte le plus important de l'Écriture relativement au péché originel est évidemment le récit de la chute de la *Genèse*. C'est à lui que se réfère S. Paul quand il parle du péché et de la mort entrés dans le monde par un seul homme, Adam (*Rom.*, v, 12-19; *I Cor.*, xv, 22). Pour bien saisir la portée de cette page célèbre, il faut la lire en ayant présent à la pensée le plan d'ensemble du livre.

Le premier écrit de l'Ancien Testament retrace les origines de tout ce qui pouvait poser une question à l'esprit d'un Israélite : le monde entier, la condition humaine commune, l'ensemble des peuples de la terre, Israël lui-même, quelques-unes de ses grandes lois religieuses, ses tribus et quelques tribus voisines et apparentées. Cette histoire des origines est aussi une histoire du péché et du salut. On y discerne un plan général : la constitution d'un ordre divin, son altération par la faute de l'homme, sa restauration par la grâce divine, ou en d'autres termes : genèse, dégénérescence, régénération. Plus même que d'un plan, il faudrait parler d'un rythme qui se reproduit à plusieurs reprises. En effet, si la période qui va de la création à la vocation d'Abraham (ch. III-XI) est marquée surtout par les progrès du péché et de la corruption, déjà la miséricorde de Yahweh s'y exerce à l'égard du premier couple, de Caïn, de Noé. De même, si à partir d'Abraham l'œuvre de relèvement se poursuit, bien des rechutes partielles sont enregistrées qui compromettent plus ou moins gravement l'avenir : insincérités relativement bénignes d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, crimes plus graves des fils de Jacob. Le péché originel est le premier de toute une série de fautes qui au cours des temps défigurent l'œuvre de Dieu.

Une autre remarque importante est nécessaire. La *Genèse* n'a pas été composée d'un seul jet par un historien, qui aurait pleinement critiqué et digéré ses sources d'information et aurait ensuite composé un récit littérairement tout neuf, ne retenant que les éléments assurés des informations recueillies. L'auteur n'a pas travaillé comme ferait

Dieu avait délivré son peuple en Égypte (*Deut.*, v, 15), n'avait aucune raison d'être dans une création très bonne. L'auteur, par son silence, suggère un état de travail harmonieux et sans peine. De même il ne mentionne qu'une nourriture exclusivement végétale : pour l'homme, les céréales et les fruits; pour les bêtes, l'herbe verte (I, 29-30). La hiérarchie est ainsi respectée, et aucune image de mort ne vient troubler la paix initiale. Après le déluge, Dieu édictera en même temps les peines contre le meurtre et la permission de manger de la viande (IX, 1-7). Les prophètes annoncent expressément un état de paix et de végétarisme pour la fin des jours (*Is.*, XI, 5-9; LXV, 25). Le récit de la création le suggère d'une manière plus imprécise et ne parle pas positivement d'une immortalité accordée à l'homme.

La description de la création de l'homme en Éden, due au yahwiste, concorde en gros avec le premier tableau, bien que les mêmes idées soient exprimées par des moyens littéraires bien différents. L'homme et les animaux sont formés de la poussière du sol; mais le don du souffle par Yahweh n'est mentionné expressément que pour l'homme (II, 7). Sans doute y a-t-il là une intention de suggérer une supériorité, bien que les auteurs bibliques, en général, regardent l'haleine des animaux comme provenant elle aussi du souffle de Dieu. Quoi qu'il en soit, l'homme impose un nom aux animaux et il ne trouve pas parmi eux une aide qui lui soit adaptée. Seule la femme peut remplir ce rôle. Tandis que le récit des six jours envisage seulement la fécondité dans l'union des sexes, le récit yahwiste met en relief les traits humains de cette union : une certaine dépendance de la femme, compensée par un attachement privilégié du mari (II, 18-24). Dans la petite société formée par le premier couple règne une harmonie parfaite, exprimée par l'état de nudité (II, 25). En paix avec Yahweh, l'homme et la femme sont en paix l'un avec l'autre et n'ont rien à se dissimuler (1). Le vêtement n'est pas davantage nécessaire pour se défendre contre les intempéries, car il n'a pas encore plu (II, 5), ni contre les épines et les ronces, qui n'ont pas encore apparu (III, 18).

L'homme est placé dans le jardin d'Éden pour le cultiver et le garder (II, 15). Mais ce travail d'exploitation n'est pas encore la peine dure, à la sueur du visage, qui sera imposée après le péché (III, 17-19). A l'esprit des Israélites, la condition du premier homme dans une sorte d'oasis devait évoquer les jours joyeux qui précèdent la cueillette des fruits et la vendange, quand la douceur de l'air permet de camper en plein champ pour surveiller la récolte presque mûre.

(1) Sur ce point voir plus loin, pp. 25-26.

Cependant, au milieu de cette abondance, l'homme, reçoit la défense de manger des fruits d'un certain arbre, celui de la connaissance du bien et du mal (II, 17). Tout comme dans le récit sacerdotal, il est soumis à des obligations religieuses, qui prennent ici la forme d'un interdit, chose si fréquente dans les religions primitives.

Le serpent pousse la femme, et par elle l'homme, à transgresser le précepte divin. Il est présenté comme un être rusé et ses paroles sont particulièrement subtiles. Son châtiment sera pourtant décrit comme celui d'un animal. Il est difficile de traduire en idées claires ce langage où il y a une part de symbolisme. A tout le moins, le vieux conteur veut faire entendre que l'homme est soumis à l'influence d'une puissance maléfique, et par suite que son péché n'est pas exclusivement son œuvre.

Le premier couple mange donc du fruit défendu. Et la désobéissance est bientôt suivie d'une série de tristes conséquences. Les deux pécheurs voient qu'ils sont nus et éprouvent le besoin de se faire un premier vêtement rudimentaire. Après ce mouvement de gêne l'un à l'égard de l'autre, ils sont gênés pour paraître devant Yahweh, qui passe dans le jardin (III, 7-10).

Remontant de coupable en coupable, l'interrogatoire divin en arrive au tentateur, qui est maudit sans avoir le temps de se défendre. Il est sous-entendu qu'il n'a pas d'excuse. Le serpent rampera sur son ventre, comme s'il avait eu précédemment une autre posture; mais la chose n'a pas été dite expressément. Une inimitié est suscitée entre le séducteur et son lignage d'une part, la femme et son lignage d'autre part (III, 15). Les conséquences de la condamnation s'étendent donc, au delà des acteurs présents, jusqu'à leur descendance. Il n'est pas fait mention ailleurs du caractère héréditaire des châtiments dans la suite du récit; mais il est clair que ce qui est dit ici expressément d'une des suites du péché vaut de toutes. C'est le sort de toutes les générations qui est annoncé dans les sentences portées contre la femme et l'homme, et non pas simplement celui du premier couple pécheur. Déjà plus haut, une réflexion avait souligné en passant que la conduite de l'homme devant la compagne qui lui était donnée par Yahweh était le prototype et la cause de la conduite de tous les hommes, quand ils fondent un foyer (II, 24).

Une lutte perpétuelle est donc déclenchée entre le tentateur et ses victimes. La femme est condamnée aux douleurs de la maternité et à la servitude à l'égard de son mari (III, 16). L'homme est condamné à un travail pénible sur une terre qui ne sera plus le plantureux paradis : il devra lutter contre les épines et les chardons; il connaîtra finalement

la mort, car il est expulsé du jardin d'Éden, loin de l'arbre de vie (III, 17-24).

Tel est ce récit qui, depuis le parallèle paulinien entre Adam et le Christ (*Rom.*, V, 12-19; *I Cor.*, XV, 22), a toujours tenu une grande place dans l'enseignement chrétien. Une longue méditation a légitimement cherché à développer tout le contenu implicite du texte. Nous devons en tenir compte, quand nous en abordons la lecture à notre tour. Cela nous oblige à un travail de précision, qui est en même temps, chose paradoxale, un travail d'imprécision. Il nous faut aujourd'hui, loin que nous sommes de la naïveté des premiers destinataires, prendre réflexivement conscience de l'ambiguïté ou de l'ampleur de signification de certains éléments du récit, pour nous garder d'une assimilation trop rapide avec les notions très délimitées qui ont été élaborées depuis.

Il est donc nécessaire de revenir sur ces pages initiales de l'Écriture, qui ont inspiré tant de doctrines théologiques au cours des siècles pour déterminer le plus exactement possible ce que l'exégèse littérale peut y retrouver des catégories postérieurement explicitées. Mais une question générale se pose tout d'abord, celle du genre littéraire.

La Genèse contient-elle des mythes?

Il est fréquent de traiter de mythes les premiers récits de la *Genèse*, soit pour en nier ou mettre en question d'un mot la valeur, soit avec l'intention de la sauvegarder quand même. Dans ce dernier cas, il peut s'agir soit de rejeter tout caractère historique, soit d'en reconnaître un dans un sens atténué. Il est donc nécessaire de préciser en quel sens divers auteurs ont parlé de mythe à propos de la *Genèse*.

Le mythe, dit Gunkel dans une formule volontairement simplifiée, est « une histoire relative aux dieux » (1). Du fait qu'il n'y a pour Israël qu'un seul Dieu, il ne peut y avoir dans la Bible, continue-t-il, que des restes assez atténués de mythologie. On n'y trouvera plus les luttes ou les amours des dieux, mais l'action se déroule entre Dieu et l'homme (avec les anges comme serviteurs de Dieu). Et quand Dieu intervient, la conclusion est bien proche.

Le mythe est encore une tentative d'explication (ou de simple expression) de faits naturels par des aventures concrètes, dont le déroulement est attribué à la spontanéité ou à la liberté des acteurs (dieux, hommes, animaux ou plantes). Le mythe est fréquemment étiologique, avec l'ambition de rendre compte, soit de l'univers, soit

(1) H. Gunkel, *Genesis übersetzt und erklärt*[4], 1917, p. XIV.

de détails. A ce point de vue, on peut noter tout de suite une différence entre les récits de la Genèse et les mythes païens. Le Dieu d'Israël, étant tout-puissant, n'a besoin que de vouloir et d'ordonner un résultat. C'est ce que l'on voit dans l'hexaméron. Dans le récit de l'Éden il reste des traces d'un travail de Dieu en plusieurs étapes : il modèle l'homme, lui insuffle l'haleine, puis il détache une côte et en fait une femme. De toute manière, c'est beaucoup plus sobre que les mythes païens. Le caractère animiste des mythes qui prêtent des sentiments humains aux animaux ou aux plantes a disparu. Aussi certains refusent-ils, et on le comprend bien, d'appeler encore mythes les récits bibliques (1).

On peut même aller plus loin. Les premières pages de la *Genèse* ne sont pas simple survivance affaiblie de mythes païens, ou une adaptation qui en aurait expurgé le polythéisme. Elles sont plutôt une prise de position en sens inverse. Guidées par l'inspiration divine, elles utilisent le cadre imaginatif des cosmogonies babyloniennes pour un enseignement opposé. Ainsi le récit des six jours part lui aussi d'un chaos liquide originel. Mais il montre Dieu ordonnant progressivement par sa parole, sans qu'il reste rien de la lutte contre un adversaire révolté, dont certaines pages plus poétiques de la Bible ont gardé l'image (2). Le récit de l'Éden a en commun avec les récits babyloniens la préoccupation d'expliquer la mort, pour ne prendre qu'un exemple. Il y est question d'un arbre de vie, comme d'une plante de jouvence ou d'un breuvage de vie dans les parallèles païens. Mais dans la *Genèse* la mort n'est pas rattachée à une décision jalouse ou à un mensonge des dieux, mais à un péché de l'homme.

Le mythe peut expliquer parfois un fait particulier, par exemple un site remarquable, et dans le récit de la Tour de Babel il y a (entre autres intentions) la réponse à la question posée par un édifice inachevé ou en ruine. Mais à l'ordinaire le mythe explique un fait qui se répète. Une condition qui se vérifie en de multiples individus, ou dans une espèce entière, est attribuée, non pas à une nature ou loi des choses, mais à une histoire contingente. Ce qui est intéressant dans le mythe, aux yeux d'un moderne, ce n'est pas l'explication en tant

(1) Ainsi F. R. Tennant, *The Sources of the Doctrines of the Fall and Original Sin*, 1903, pp. 83-84. Il y a dans cet ouvrage une discussion sur ce point très méthodique et complète, qui n'a pas perdu sa valeur, même si le matériel comparatif s'est enrichi depuis. W. Vischer, *Das Christuszeugnis des A. T.*, I, 1934, pp. 47-50, préfère les mots de conte ou légende.

(2) *Ps.*, lxxxix, 10-12; civ, 5-9; *Job*, xxxviii, 8-11. *Prov.*, viii, 27-29 et des passages moins circonstanciés ou mêlés de souvenirs historiques : *Job*, vii, 12; ix, 13; xxvi, 11; *Is.*, li, 9; *Jer.*, v, 22; *Ps.*, lxxiv, 13-16. P. Heinisch, *Probleme der Urgeschichte*, 1947, a attiré l'attention sur ces fragments cosmogoniques et donné un exposé résumé des mythes babyloniens et autres de la création ou du paradis.

que telle, c'est le fait matériel ou spirituel qu'il observe et exprime, et la perception religieuse qu'il attache artificiellement au fait. Ou même le mythe peut, sans prétendre donner une explication proprement dite, se contenter de donner une représentation d'un fait général. Ce que nous faisons aujourd'hui sous forme de roman ou de drame (consciemment fictifs) ou sous forme de spéculation abstraite, les primitifs le font volontiers par des personnages reportés aux origines. En racontant leur destin, c'est le destin de tous les hommes que l'on raconte, même si le conteur ou son auditoire n'en ont pas exactement conscience et croient naïvement à la réalité de l'histoire. Nous pouvons aujourd'hui, grâce à de nombreuses recherches sur ces productions religieuses païennes, dégager par comparaison les lois d'un certain genre littéraire, lui refuser le caractère historique, en dépit de la persuasion du milieu d'origine, et par là mieux discerner l'intérêt réel des intuitions profondes qui s'expriment dans ces traditions populaires ou savantes.

C'est de la sorte que beaucoup d'auteurs récents estiment que l'histoire primitive ou le récit de l'Éden sont des mythes : il faudrait y chercher une représentation archétype de la condition humaine, non pas des données sur des faits individuels à l'aurore de notre race. Très en gros, on peut classer en deux séries les multiples opinions individuelles. Pour les uns, le récit de l'Éden décrit l'accès de l'humanité prise collectivement ou de l'individu à la connaissance adulte, et la prise de conscience, qui en résulte, des limites et des souffrances de la condition humaine. Il s'agit donc, tout compte fait, d'un progrès non d'une chute (1). Pour d'autres, plus récents et, semble-t-il, actuellement plus nombreux, le récit décrit les expériences religieuses de tout homme : il se découvre à la fois intelligent, ambitieux de savoir, et radicalement séparé de Dieu, parce que volontairement et librement pécheur; chaque individu en vertu d'une décision personnelle, à la fois libre et fatale, est l'objet de la colère divine (2).

(1) Cette interprétation remonte à Kant, *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, 1786, éd. Berlin, VIII, pp. 109-123, qui ne visait qu'à exploiter philosophiquement un récit sacré. Pour Kant, le mal d'un individu pouvait tourner au bien de l'espèce. L'Allemagne romantique adapta cette interprétation à la philosophie hégélienne; cf. J. R. Geiselmann, *J. A. Möhler und das idealistische Verständnis des Sündenfalls*, dans *Scholastik*, XIX, 1944, pp. 19-37. Un exégète comme Reuss commence à mentionner, parmi les conséquences de l'éveil de la raison, la conscience du péché. Il ouvre la voie à la seconde forme d'explication. *L'histoire sainte et la loi*, 1879, I, pp. 293-294.

(2) Cette interprétation se trouve, elle aussi, déjà chez Kant, à ceci près qu'il s'agit chez lui du péché comme violation de la loi morale, et non comme offense de Dieu : *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793, I, iv, éd. Berlin, VI, 41-43. Récemment G. Quell, art. ἁμαρτάνω, *TWNT.*, I, p. 287; W. Zimmerli, *Die Urgeschichte*, 1943, I, pp. 251 et 242 (Z. ne nie peut-être pas la réalité du premier péché, mais il ne voit que son caractère

L'exégèse de la *Genèse* est-elle prise dans l'alternative : fait individuel et histoire, ou vérité générale et mythe? On peut surmonter cette opposition et, en fait, certains auteurs l'ont déjà surmontée. Ils ne se bornent pas simplement à dire, ce qui a été reconnu de tout temps, qu'un fait individuel peut avoir la valeur d'un prototype, mais ils définissent une histoire d'un type spécial qui s'exprime dans une imagerie traditionnelle, en en transformant profondément la portée.

Si l'on entend par histoire une connaissance détaillée du passé individuel, grâce à des témoignages fidèlement transmis par la mémoire ou l'écriture, on ne peut guère soutenir le caractère historique du récit de la chute ou de l'histoire primitive tout entière (1). Les résultats des sciences naturelles sur l'origine de l'homme, à s'en tenir même aux chiffres les plus modestes, ne permettent pas de penser qu'une tradition précise ait pu se conserver sans altération pendant une centaine de millénaires. La Bible d'ailleurs ne recommande nullement cette idée d'une révélation primitive maintenue pure dans un rameau privilégié, puisqu'elle présente les ancêtres d'Abraham comme les adorateurs d'autres dieux que Yahweh (*Jos.*, XXIV, 2) (2).

Outre l'éloignement des débuts de l'humanité, la ressemblance (de forme, non de contenu) avec certains récits mythologiques de l'ancien Orient, la présence dans la Bible elle-même de plusieurs variantes des traditions relatives aux origines suggèrent que les récits de l'histoire primitive dans la *Genèse* se sont formés par les mêmes voies psychologiques que les mythes des autres peuples : observation de la nature humaine ou extérieure, explication en fonction de croyances religieuses. Et c'est ici que la différence va se manifester.

Qu'il y ait une révélation dans la Bible ne préjuge pas des cheminements qu'elle a suivis dans l'esprit des inspirés. Certains oracles prophétiques sont le fruit d'une association fortuite d'images et d'idées, ou résultent d'un jeu de mots. Dans le récit de la chute, la révélation ne

exemplaire et rejette toute transmission); A. RICHARDSON, *A Preface to Bible Study*, 1944, ch. VIII; *Genesis I-XI*, 1953, p. 66; L. RAGAZ, *Die Urgeschichte*, 1947, pp. 43-50; E. C. RUST, *The Christian Understanding of History*, 1947, pp. 213-215; G. CRESPY, *Le problème d'une anthropologie théologique*, 1950, pp. 42 et 118; F. J. LEENHARDT, *La situation de l'homme dans la Genèse*, dans le recueil *Das Menschenbild im Lichte des Evangeliums (Festschrift E. Brunner)* 1950, pp. 1-29.

(1) L'encyclique *Humani Generis* reconnaît le fait et encourage à ne pas esquiver le problème qu'il pose, quand elle avertit à la suite d'une lettre antérieure de la Commission Biblique « que les onze premiers chapitres de la Genèse, tout en ne concordant pas à proprement parler avec les méthodes de composition historique dont se sont servi les grands historiens grecs et latins ou les maîtres de notre temps, appartiennent toutefois au genre historique en un sens véritable, que les exégètes devront encore étudier et préciser ». *Ench. Bibl.*, n° 618.

(2) M. J. LAGRANGE, *Hexaméron*, dans *RB.*, V, 1896, p. 406.

suppose pas nécessairement la communication instantanée d'un fait à l'auteur sacré, la lumière divine exceptionnelle tenant le rôle joué ordinairement par le témoignage humain. Il est plus conforme aux indices mentionnés plus haut de penser que le fait a été reconstitué par le raisonnement et l'imagination dirigés par la foi yahwiste.

Israël, dont la religion était fondée sur un événement historique, la sortie d'Égypte, concevait le présent plus volontiers comme résultant d'une suite de faits passés que comme la manifestation d'une nature ou loi intemporelle. Habitué à considérer le plan de Dieu à travers les générations, à découvrir un dessein suivi au cours de longs siècles, à voir, par exemple, dans l'exode la réalisation de promesses faites aux patriarches, l'esprit d'Israël cherchait des faits objectifs qui fussent à la source du présent, au lieu de se contenter de poser au commencement des événements idéaux, simple prototype de l'expérience actuelle.

Convaincue par ailleurs de la bonté, de la puissance, de la sagesse de Dieu, qui ne peut faire qu'une œuvre très bonne (*Gen.*, I, 31), parfaite (*Deut.*, XXXII, 4), la foi du peuple élu ne pouvait admettre que l'homme eût été constitué à l'origine dans la condition de misère et de péché qu'il éprouve actuellement (1). Là encore elle se distinguait de la mythologie païenne, qui n'hésite pas à mettre dans ses dieux la jalousie pour l'homme, l'impuissance ou l'arbitraire. Ce processus mental, recherchant les causes de faits universels d'expérience, était suscité et dirigé par l'inspiration divine et jouissait par là d'une pénétration unique dans le diagnostic de la condition humaine et d'une vérité complète dans son explication (2).

Mais, il faut se hâter de l'ajouter, ce raisonnement que nous reconstituons et articulons logiquement, ne s'est jamais présenté de manière abstraite à l'esprit d'Israël. Dans les peuples primitifs le besoin d'explication ne se sépare pas d'une imagerie concrète; le contenu

(1) Tel est très brièvement résumé l'essentiel du raisonnement attribué aux croyants israélites et longuement développé par A. DILLMANN, *Die Genesis*[6], 1892, pp. 42-47, et récemment par un catholique, J. GUITTON, *Le développement des idées dans l'Ancien Testament*, 1947, pp. 124-126.

(2) P. Heinisch, *Probleme der Urgeschichte*, 1947, pp. 102-103, exclut la possibilité que l'auteur ait pu par la réflexion reconstituer les faits expliquant notre condition présente pécheresse : selon lui une trop grande différence existe entre les essais des différents peuples et le résultat consigné dans *Gen.*, II-III. Il faut donc faire appel à une illumination spéciale dépassant la simple inspiration. La raison invoquée n'est pas concluante, car justement les autres peuples n'avaient pas la même connaissance de Dieu qu'Israël et ils ne jouissaient pas en outre de l'inspiration scripturaire. L'opposition mise entre illumination et inspiration est factice. Il est bien vrai que, selon la théologie catholique, l'inspiration n'inclut pas nécessairement la révélation de faits inconnus, mais elle ne l'exclut pas non plus. Et il n'y a aucune raison de nier qu'une révélation puisse résulter d'une réflexion guidée par l'inspiration.

déologique qui y est enrobé n'en est pas consciemment distingué. Dans le processus mental et narratif qui a abouti au récit de l'Éden, simultanément les événements passés sont redécouverts par la foi et des expressions littéraires leur sont données, qui présentent des ressemblances extérieures avec les récits mythiques des peuples voisins (1). L'état d'âme du conteur est ici différent de ce qu'il est dans le cas des paraboles, fables ou allégories, où l'imagerie est intentionnellement introduite dans un but pédagogique. D'un côté il y a l'impuissance à exprimer sa pensée autrement que dans un récit imagé; de l'autre il y a la capacité de faire suivre l'image d'une explication en langage clair, quand il s'agit d'un fait, ou en termes abstraits, quand il s'agit d'un enseignement doctrinal (2).

Si une révélation directe était intervenue pour faire connaître instantanément les faits des origines, au lieu de susciter une lente redécouverte, si les symboles que l'on s'accorde à reconnaître dans les ch. II-III de la *Genèse* n'étaient qu'un vêtement littéraire superficiel adapté après coup, on s'expliquerait mal que les vérités religieuses contenues dans ce récit aient attendu si longtemps pour être formulées de manière non figurée : les derniers des sapientaux (*Sir.*, XXV, 23; *Sag.*, II, 24) et saint Paul (*Rom.*, V, 12-19). De fait, il est difficile de faire solidement la preuve que le conteur avait des intentions symboliques conscientes (3).

Ces considérations diverses conduisent à admettre que le récit de l'Éden, et plus largement l'ensemble de l'histoire primitive, proviennent de la foi d'Israël par le moyen d'activités mentales qui, dans

(1) Selon M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948, p. 257, l'auteur des ch. II-III n'a suivi aucun des récits de création de l'ancien Orient, mais a seulement utilisé des images de détail pour exprimer ce qui était sa création propre.

(2) Signalons à ce propos que le caractère symbolique ou figuratif d'un genre littéraire n'est nullement exclusif d'une intention historique, plus ou moins précise suivant les cas. La plupart des paraboles évangéliques expriment simplement des vérités générales, religieuses ou morales. Mais la parabole des vignerons homicides (*Mt.*, XXI, 33-41) est un résumé de l'histoire d'Israël. A un moindre degré les paraboles de l'ivraie (*Mt.*, XIII, 24-30, 36-43), du grain de blé (*Marc*, IV, 26-29), du grain de sénevé (*Mt.*, XIII, 31-32), du levain (*Mt.*, XIII, 33), du filet (*Mt.*, XIII, 47-50) ont une portée historique, en décrivant le développement du royaume de Dieu depuis le début jusqu'à la fin. L'allégorie de la vigne (*Jean*, XV, 1-6) est intemporelle, mais l'allégorie du bon berger contient quelques traits historiques (*Jean*, X, 8, 15-18) et l'allégorie de la lionne dans Ézéchiel (XIX, 10-14) est totalement historique.

(3) C'est ce que remarque Y. Laurent, *Le Caractère historique de Gen. II-III dans l'exégèse française au tournant du XIX^e siècle*, dans *Eph. Theol. Lov.*, XXIII, 1947, pp. 36-69, voir p. 66. — G. Castellino, *La storicità dei capi 2-3 del Genesi*, 1951, p. 22, admet que l'hagiographe n'avait pas dans le cas présent une notion réflexe de la distinction entre substance et forme, entre enseignement et revêtement. Les premiers exégètes catholiques ayant incliné à reconnaître dans le récit de l'Éden des traits d'origine mythique admettaient souvent qu'il y avait eu recours conscient à un procédé d'expression littéraire pour une doctrine possédée par révélation (sous quelle forme?). Sur ces auteurs voir J. Feldmann, *Paradies und Sündenfall*, 1913, pp. 574-584.

les religions moins nettement liées à l'histoire et n'ayant pas la même connaissance du vrai Dieu, ont abouti à des récits mythiques. Cette solution, qui admet l'union étroite dans l'esprit de l'écrivain sacré, du fond et de la forme, reconnaît dans ces chapitres un genre littéraire très largement symbolique, sans avoir à distinguer des parties historiques et des parties fictives. L'exégète n'a pas à se lancer dans un travail pénible et arbitraire de discernement, pour déclarer, par exemple, que le serpent est réel, mais non l'arbre de science, que le site du paradis nous est inconnu, mais que son existence est certaine, sans qu'on voie toujours quelle raison positive justifie ce traitement inégal des divers éléments du texte (1).

Les récits relatifs aux origines élaborés lentement par la tradition d'Israël ont acquis, s'ils ne la possédaient pas encore, une signification historique nouvelle en entrant dans la *Genèse*, c'est-à-dire dans les débuts d'une histoire du salut, qui se continue pour un israélite par la délivrance d'Égypte, pour un chrétien par Jésus-Christ, pour les deux par un jugement final de Dieu. Cette histoire, si l'on entend par ce mot une vue du déroulement des temps, n'utilise pas pour les événements eschatologiques des documents humains attestant les faits; elle n'en est pas non plus une chronique anticipée. La lumière prophétique ne dévoile pas le détail des événements, mais simplement la signification providentielle de l'avenir (2). Parallèlement pour les origines, cette histoire biblique ne doit pas son contenu et sa certitude aux procédés ordinaires de l'historiographie, c'est-à-dire à l'examen de témoignages.

Elle atteint les faits dans des productions littérairement apparentées aux mythes, mais dans lesquelles le contenu et l'orientation de la pensée mythique avaient déjà été profondément modifiés par la foi historique d'Israël (3). Il n'est pas arbitraire d'étendre à une telle composition le nom d'histoire, si l'on consent à élargir d'une manière un peu inusuelle ce mot, et à entendre par là une connaissance vraie du passé, quelle que soit la manière dont elle a été obtenue. On pourrait parler à bon droit d'une histoire du système solaire ou de la terre, qui reposerait non sur des observations contemporaines des faits

(1) Cf. A. Bea, *Neuere Probleme und Arbeiten zur biblischen Urgeschichte*, dans *Biblica*, XXV, 1944, pp. 70-87, voir p. 76; G. Castellino, *op. cit.*, p. 23.

(2) Sur les particularités du style prophétique et les imperfections de l'image de l'avenir qu'il exprime, cf. E. Tobac-J. Coppens, *Les prophètes d'Israël*², 1932, t. I, pp. 59-88.

(3) W. Eichrodt, *Theologie des A. T.*², t. II, p. 86, n. 5; t. III, pp. 94-95; W. Vischer, *Das Christuszeugnis des A. T.*, 1934, t. I : *Das Gesetz*, pp. 47-50 (W. V. préfère le mot « conte » ou « légende » à celui de « mythe »); O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, 1947, ch. VII; J. Guitton, *op. cit.*, pp. 124-126 (J. G. parle d'un « récit populaire » qui aurait été purifié de toute erreur); A.-M. Dubarle, *L'histoire primitive*, dans *RSPT.*, XXXIII, 1949, p. 202.

affirmés, mais sur le calcul et le raisonnement à partir de faits présents. Rien n'empêche non plus d'appeler histoire un exposé du passé de l'humanité où la réflexion guidée par la foi religieuse a retrouvé des faits réels grâce à leur ressemblance et à leur lien avec le présent. La vérité de cette histoire ne doit pas être jugée en fonction du genre littéraire où elle s'exprime et des procédés mentaux qui lui ont donné naissance. C'est l'adhésion à certaines croyances religieuses qui permettra de dire que cette histoire d'un type spécial est vraie ou fausse.

La *Genèse* veut rapporter des faits réels, non pas enseigner à la manière d'une parabole des vérités religieuses intemporelles. Tout d'abord, elle recueille, ordonne et met en continuité insensible avec les souvenirs proprement historiques les récits traditionnels relatifs aux origines. Dans les autres peuples de l'antiquité, les mythes n'ont pas subi un pareil traitement. D'autre part, ce que nous connaissons par la Bible elle-même de traditions israélites beaucoup plus proches de la forme mythique que n'est l'histoire primitive nous permet de constater la différence avec l'architecture d'ensemble que nous trouvons dans la *Genèse*, I-XI et avec la forme particulière que les matériaux ont reçue pour entrer dans cet édifice.

Le livre de *Job* nous permet de saisir l'existence d'une tradition très proche de celle de l'Éden :

> Es-tu né le premier des hommes?...
> As-tu dérobé pour toi la sagesse? (XV, 7-8).

Mais surtout le prophète Ézéchiel développe d'une manière beaucoup plus merveilleuse que la *Genèse* l'histoire d'un péché d'orgueil commis par un être placé dans le jardin d'Éden, sur la montagne de Dieu, orné de pierres précieuses, marchant parmi les pierres de feu, puis chassé; il est question d'un chérubin dans ce texte, sans qu'on puisse discerner avec certitude si le coupable est lui-même le chérubin ou s'il est puni par le chérubin (*Ez.*, XXVIII, 12-19). Un tel parallèle montre que l'auteur de la *Genèse* (ou du document yahwiste) a choisi entre plusieurs formes de la tradition de son peuple ou qu'il a modifié cette tradition en éliminant les traits les plus extraordinaires. Ainsi des créations fantaisistes ou des découvertes tâtonnantes de l'esprit humain ont abouti, à travers une élaboration littéraire complexe, à une forme sobre, plus homogène à l'histoire (1).

(1) A. van Hoonacker a invoqué le parallèle et les divergences de détail entre la *Genèse* et *Ez.*, XXVIII, pour montrer comment les deux auteurs ont utilisé des traditions populaires sans confondre l'enseignement essentiel et les éléments merveilleux qui servaient de moyen d'expression. Peut-être donne-t-il à cette distinction un caractère réflexivement conscient

Ainsi, entre l'histoire au sens ordinaire du mot et le mythe (avec la connotation implicite d'intemporalité), la Bible nous présente une vue totale de la succession des temps, dont la partie centrale est proprement historique et dont les parties extrêmes recourent à d'autres moyens de connaissance que le témoignage : l'anticipation prophétique pour l'avenir, l'utilisation décantée de récits traditionnels symboliques pour les origines. La connaissance du passé ou de l'avenir ainsi obtenue ne peut prétendre atteindre le détail concret des événements tel qu'il se manifeste à ceux qui les vivent, mais seulement leur portée dans le drame du salut.

On ne peut, par conséquent, interpréter le récit de l'Éden comme s'il était indépendant du reste de la *Genèse*, si l'on ne veut pas s'exposer à commenter la création de son propre esprit. Car il est possible et même vraisemblable que ce récit, dans la forme où nous le lisons aux premières pages de l'Ancien Testament, n'a jamais existé de façon indépendante, et que cette forme actuelle lui a été donnée en vue de son insertion dans un ensemble plus vaste.

Un thème symbolique, fable, légende, mythe est susceptible d'être exploité de bien des manières différentes avec des modifications plus ou moins profondes. Même un texte qui les fixe sous une forme déterminée reste à l'ordinaire susceptible de significations diverses. Si l'on prétend retrouver l'interprétation que l'auteur de la *Genèse* a donnée au thème de l'Éden, il faut tenir compte des indications que nous offre le livre tout entier. Isoler ces chapitres, à plus forte raison en commenter une forme prétendue plus pure, obtenue par dissection littéraire ou remaniement, est une opération trop conjecturale, pour qu'on puisse l'appeler exégèse. On n'interprète pas un texte écrit comme un acteur interprète un rôle dramatique, ou comme un musicien interprète une partition, encore moins comme un poète créateur interprète un thème ancien.

Insuffisances des interprétations purement mythiques.

Si la *Genèse* est une histoire d'une nature particulière, qui pour les origines utilise une reconstitution traditionnelle et non des témoignages proprement dits, il reste à se demander quelle vue du déroulement des faits passés l'auteur veut retracer.

qu'elle n'avait pas. A tout le moins les différences constatables montrent qu'on ne s'attachait pas au détail du récit comme à une chose intangible et qu'il y a eu élaboration progressive. Voir *The Literary Origin of the Narrative of the Fall. — Is the Narrative of the Fall a Myth?* dans *Expositor*, VIII, 1914, pp. 481-498; XVI, 1918, pp. 373-400. Je ne connais ces articles que par le résumé de J. Coppens, *Le chanoine A. van Hoonacker*, 1935, pp. 15-20.

L'auteur veut dire qu'un état moins bon, mêlé de bien et de mal, a succédé à un état très bon, instauré par la création. C'est déjà clair pour le récit de l'Éden pris isolément, qui oppose la condition de l'homme lors de sa formation et celle qui suit la désobéissance. C'est encore plus clair, si on replace ce récit au début du document yahwiste, qui raconte bien d'autres histoires où le péché déclenche la punition divine (1). Enfin l'ordre actuel de la *Genèse*, où tout commence par l'hexaméron, ce chant de la création très bonne, manifeste avec évidence la conviction du compilateur final que le monde, tel que nous en faisons l'expérience, n'est pas simplement inférieur à un idéal divin, mais qu'il provient d'une altération effective de l'œuvre de Dieu. Le récit de l'Éden ne peut pas être un simple mythe décrivant un processus normal ou inévitable.

Ainsi l'exégèse qui voit dans cette page essentiellement un tableau de la destinée humaine, heureuse dans l'insouciance de l'enfance, puis de plus en plus douloureuse à proportion des progrès de la conscience psychologique et qui considère le péché de désobéissance comme une simple ficelle littéraire, sans importance réelle, ne peut-elle passer pour fidèle à la pensée du livre que de fait nous avons entre les mains. A plus forte raison ne s'agit-il pas du progrès collectif de l'humanité : c'est l'objet du ch. IV, 19-22, qui raconte l'origine des techniques et genres de vie.

L'exégèse qui voit dans ces ch. II-III une représentation du péché renaissant toujours dans l'humanité est déjà plus proche des intentions de la *Genèse :* par une fiction littéraire bien légitime, l'auteur aurait raconté comme un fait individuel ce qui n'est que le tableau synthétique du péché dans tous les hommes, qu'il s'agisse d'actes libres commis par chaque individu ou de la prise de conscience de la condition de la créature dans sa séparation fatale d'avec Dieu.

Toutefois on peut déjà se demander si cette interprétation du drame de l'Éden comme une représentation schématique d'un fait universel ne tend pas à traiter le péché personnel comme une nécessité inévitable. Il y aurait là une idée contraire au dessein général de la *Genèse* et à certains récits du livre. Non seulement des justes comme Hénoch ou Noé sont mentionnés, mais des frères, qu'on peut supposer placés dans les conditions initiales les plus semblables, agissent de manière bien différente : Caïn et Abel illustrent surtout la liberté des préférences divines; on n'en peut dire autant de Sem, Cham et Japhet. Mais il ne

(1) Cf. W. Eichrodt, *Theologie des A. T.*, t. III, 1935, p. 95.

faut pas trop insister sur ce qui est plutôt une conséquence possible qu'une affirmation directe de l'exégèse envisagée.

Ce qui est plus grave, c'est que cette exégèse considère le péché comme une réalité purement individuelle et qu'elle repousse l'idée d'un héritage en ce domaine. Des idées modernes, étrangères à la *Genèse* et à l'ancien Israël, viennent ici troubler l'exégèse du texte.

Dans le récit lui-même quelques traits montrent que l'auteur entend bien raconter un drame dont les conséquences s'étendront à toute une race. L'inimitié mise par Yahweh entre le serpent et la femme doit exister également entre leurs postérités respectives. C'est une vendetta héréditaire qui est inaugurée. L'expulsion d'Éden ne concerne d'abord que les seuls coupables, puisqu'ils sont les seuls à exister. Mais il est bien clair que l'accès du jardin divin est désormais fermé à toute leur descendance future (cf. *Gen.*, IV, 16). La femme est appelée Ève, c'est-à-dire vie, parce qu'elle est la mère de tous les vivants (III, 20).

De plus, la *Genèse* dans son ensemble, et spécialement le yahwiste, sont convaincus que la conduite et le sort d'un ancêtre conditionnent le destin de sa postérité, sans qu'il soit nécessaire qu'à chaque génération les mêmes décisions libres soient prises à nouveau. Chaque groupe de population est représenté comme issu d'un premier père qui lui donne à la fois son nom et ses caractères ethniques et psychologiques. Le sort vagabond de Caïn, le meurtrier, est l'image de la vie nomade de la tribu des Qénites ou Caïnites (*Gen.*, IV, 14). Canaan est maudit en même temps que Cham, son père, qui a manqué de respect à Noé (IX, 25). Ismaël est un âne sauvage, en opposition avec tous (XVI, 12). Moab et Ben-Ammi, nés de l'inceste des filles de Lot avec leur père, sont la souche des deux peuples détestés de Moab et d'Ammon (XIX, 37-38). Parmi les fils de Jacob, Ruben perd le droit d'aînesse par un inceste (XXXV, 22; XLIX, 4). Siméon et Lévi, à la suite de leur massacre des Sichémites, sont condamnés à la dispersion, ce qui concerne la tribu portant leur nom (XXXIV; XLIX, 5-7). Juda, s'éloignant de ses frères, s'allie à des femmes cananéennes, ce qui préfigure la situation ultérieure de sa tribu (XXXVIII, 1). Joseph, devenu le sauveur de sa famille, jouit de la prééminence parmi ses frères, bien que n'étant pas le premier-né (cf. *I Chron.*, V, 1-2). Deux de ses fils, Éphraïm et Manassé, sont adoptés par Jacob, de même que la maison de Joseph devait se partager en deux groupes, qui devinrent ultérieurement deux tribus d'Israël (*Gen.*, XLVIII, 5-6). Et surtout la situation respective des deux frères, Jacob, qui est Israël, et Ésaü, qui est Édom,

préfigure la situation réciproque des deux peuples qui portèrent leur nom (XXVII, 28-29; 39-40).

Il peut y avoir une part de schématisation et de simplification dans ces différentes histoires. Mais le nombre de ces exemples rend indubitable que, pour le yahwiste déjà et pour l'auteur final de la *Genèse*, un héritage se transmet d'une génération à l'autre et que c'est une des lois de l'histoire les plus importantes. Quand donc ils dépeignent à l'origine le péché du premier père, à qui ils ne prennent même pas la peine de donner un nom propre, qu'ils appellent simplement l'Homme (1), il est bien clair qu'ils n'entendent pas dans ce cas, et dans ce cas seul, suspendre le jeu de cette loi générale de l'héritage à la fois physique et moral qui se vérifie ailleurs. Et cette présomption est confirmée par des indices positifs dans le récit lui-même : la mention de la descendance (III, 15, 20).

La déchéance religieuse de l'humanité est un fait réel et non pas la simple distance d'un idéal divin non encore atteint. De même, c'est une déchéance collective et héréditaire et non pas la somme de fautes strictement individuelles. Le péché des ancêtres a des répercussions sur leur postérité, sans même que celle-ci ait à faire sien ce péché par un acte libre nouveau.

Il serait illégitime de se laisser entraîner par des idées modernes à fermer les yeux sur la conviction de l'auteur biblique. Toutefois un examen plus détaillé permet sans doute de lever certaines difficultés ressenties par notre esprit moderne. L'auteur de la *Genèse* affirme la réalité d'un héritage à la foi physique et moral passant d'une génération à l'autre, mais il n'a nullement analysé avec précision le mécanisme de cette transmission, il n'a pas réparti exactement l'effet total entre les deux causes qu'il reconnaît en gros : l'hérédité physique et la tradition sociale. L'hérédité physique allait de soi : on la trouve mentionnée explicitement dans un passage du code sacerdotal, où il est dit qu'Adam engendra un fils à sa ressemblance, selon son image (V, 3). Des limites de cette hérédité physique les Israélites avaient évidemment une idée moins précise que les généticiens modernes : qui songerait à s'en étonner? Le yahwiste n'éprouve nulle gêne à reproduire l'histoire du procédé par lequel Jacob obtint des agneaux rayés avec des brebis blanches (XXX, 37-42). Une expérience psychologique fortuite produisait un effet dans la descendance par voie d'hérédité physique. Il y a là un indice d'une mentalité, mais il ne faudrait pas donner non plus à ce détail passager une importance excessive. A côté de l'hérédité corpo-

(1) Adam est un nom commun collectif, signifiant homme : les « fils d'Adam » sont les hommes.

relle le yahwiste déjà, et le rédacteur final à sa suite, reconnaissent le rôle de la tradition sociale dans l'héritage global. Un cas bien clair est celui de l'usage rapporté dans *Gen.*, XXXII, 33. Pour l'auteur de ce récit l'abstention alimentaire signalée s'est établie parce qu'on savait, au moins aux premières générations, ce qui était arrivé à Jacob. Dans nombre de récits où l'on voit la conduite d'un homme déterminer à l'avance le sort de sa descendance, intervient la bénédiction ou la malédiction paternelle, donc un élément moral : Noé et ses fils (IX, 25-27), Isaac et ses fils (XXVII, 28-40), Jacob et ses fils (XLIX).

Ainsi l'auteur de la *Genèse* affirme avec insistance le fait d'un héritage physique et moral se transmettant d'une génération à l'autre. Il a discerné deux facteurs de cette transmission : un physique et un moral. Mais ce serait lui demander beaucoup plus qu'il n'a voulu faire, de chercher dans son œuvre une théorie sur les rapports de ces deux facteurs et la part exacte revenant à chacun. Et ce serait simplifier indûment sa pensée, de la ramener tout entière à l'hérédité physique.

Le péché originel dans la Genèse.

Si donc la *Genèse* est pénétrée de l'idée d'un héritage, il reste à examiner ce que le récit de l'Éden englobe dans l'héritage commun de l'humanité entière, et, corrélativement, comment il représente l'état originel dont le péché a fait déchoir. Il faut ici remarquer la très grande sobriété de la description. L'auteur exprime directement l'état qui suit la faute, il en fait sentir le caractère anormal et douloureux, mais il ne fait que suggérer ce qui a précédé. L'opposition la plus nette est entre la nudité exempte de gêne et la honte de la nudité. Pour tout le reste, le récit insinue qu'il y a une différence, mais ne précise pas laquelle. Semblablement la cosmogonie des six jours, qui veut manifestement décrire le monde tel qu'il est pour notre expérience actuelle, suggère par ses silences que la lutte entre les animaux n'existait pas, que le travail n'était pas une servitude, mais elle ne fait aucune affirmation explicite. Un détail laisse entendre que la création « très bonne » des origines s'ouvrait sur un développement culturel ultérieur : l'homme reçoit l'ordre de se multiplier, de remplir la terre et d'y dominer (I, 28). Tout n'était pas immédiatement dans un état de perfection achevée. Parallèlement, dans le document yahwiste, les inventions artistiques et techniques (IV, 19-22) se produisent dans des générations déjà éloignées du premier couple, duquel l'état évoque à certains égards la condition de l'enfance.

Il est donc conforme à l'esprit de la *Genèse* de s'abstenir de précisions trop grandes sur la perfection primitive.

Le récit de l'Éden donne à comprendre qu'une déchéance s'est produite au plan religieux lui-même, que les rapports entre le Créateur et l'homme sont altérés d'une manière héréditaire. Le premier effet de la désobéissance est que l'homme et la femme s'aperçoivent qu'ils sont nus et se cachent devant Yahweh. Leur réaction se comprend, mais il est notable qu'elle soit celle qui est presque invariablement signalée dans la Bible comme l'accompagnement des manifestations divines. Même quand il s'agit de privilégiés, dont on ne relève pas de fautes particulières, pour lesquels la venue de Dieu procède d'une intention miséricordieuse, l'homme est saisi de crainte, il ressent douloureusement son impureté, il se défend de voir Dieu en se prosternant contre terre ou en s'enveloppant la tête. Rétrospectivement il est rempli d'angoisse, quand il prend conscience d'avoir été en contact avec Dieu sans le savoir (1).

Dans le récit de l'Éden les gestes et attitudes prêtés au premier couple sont ceux de toutes les générations successives, comme il est manifeste par la réflexion sur le mariage (II, 24); les châtiments prononcés sur les coupables sont destinés à frapper toute leur descendance. L'auteur, dont les intentions représentatives et explicatives sont si nettes, n'a pas pu, en décrivant la fuite devant Yahweh, oublier les réactions toutes semblables de n'importe qui mis en présence de Dieu; il n'a pas pu ne pas vouloir rendre compte d'un fait par l'autre. Si l'humanité ressent actuellement la crainte d'approcher Dieu, si elle se sent impure et indigne de sa présence, ce n'est pas chose normale, résultant d'une volonté de Dieu, c'est qu'une hérédité de péché nous prive de la confiance et de la familiarité qui étaient le lot de l'innocence originelle. Sans avoir nécessairement une responsabilité personnelle dans le péché, tout homme se trouve par son origine dans un état de gêne, de difficulté et de tension à l'égard de Celui qui, pour la foi d'Israël, est tout miséricorde (2).

(1) *Gen.*, XXXIII, 31; *Ex.*, III, 6; XIX, 21; XXXIII, 20-23; *Deut.*, IV, 33; V, 23; XVIII, 16; *Jug.*, VI, 22; XIII, 22; *I Rois*, XIX, 13; *Is.*, VI, 4; *Ez.*, I, 28; III, 23.

(2) « Si Adam est lui-même et en même temps sa race [Kierkegaard], le péché originel le concerne lui-même et aussi sa race. Il les concerne selon la loi de causalité, en tant qu'Adam est le premier auteur de l'état peccamineux dans lequel se trouve sa race, et non pas donc selon la loi d'analogie, d'après laquelle sa chute se répéterait en chaque homme individuel, en sorte que chaque homme individuel serait créé innocent, mais tomberait dans le péché, une fois soumis à une tentation analogue. En réalité, par Adam toute la race humaine est dans un état de péché *(Sünde)*, donc de culpabilité *(Schuld)* » O. PROCKSCH, *Theologie des A. T.*, p. 639. — « Cet événement porte le caractère d'un « péché originel », c'est-à-dire d'une chute hors de la ligne du développement voulu par Dieu, et agit, comme le montre la suite du récit, d'une manière décisive sur l'attitude spirituelle de tous les hommes. C'est à bon droit

La pensée se propose ici avec une extrême délicatesse : elle résulte du parallélisme des situations, et non d'affirmations expresses, il y a des choses qu'il vaut mieux ne dire qu'à demi-mot. Mais si l'on considère l'intention générale du récit, on doit saisir ici l'origine première de la doctrine que saint Paul a formulée avec une entière netteté, quand il a attribué à Adam l'introduction dans le monde du péché, et non pas seulement de la mort. Ce n'était pas une révélation nouvelle, mais l'expression abstraite du contenu réel du vieux récit : « Par la désobéissance d'un seul homme la multitude a été constituée pécheresse... La mort a régné même sur ceux qui n'ont pas péché à la ressemblance de la transgression d'Adam » (*Rom.*, v, 19. 14).

Une question théologique se pose à propos du serpent. Tardivement la *Sagesse* (II, 24) et l'*Apocalypse* (XII, 9; XX, 2) ont identifié le tentateur avec le diable et Satan. La même idée est sous-entendue par des expressions comme *Luc*, X, 19 et *Rom.*, XVI, 20. Sans doute le vieil auteur n'a pas une conception aussi nette que le Nouveau Testament ou même les livres de *Job* et des *Chroniques* (*I Chron.*, XXI, 1) d'un tentateur, ennemi de Dieu ou des hommes. Mais la mention finale des Chérubins (III, 24) montre que pour lui des êtres surhumains peuvent intervenir dans le destin de l'homme. L'association fréquente du serpent à des divinités païennes dans l'ancien Orient (1) a montré que le milieu où est né le récit était tout prêt à donner une signification plus que matérielle à l'acteur introduit sous une forme animale (2).

L'état d'innocence et la déchéance.

Le récit de l'Éden montre donc les coupables perdant à la fois pour eux et leur descendance l'état de paix et de confiance à l'égard de Dieu dont ils jouissaient précédemment. Mais les quelques traits dessinant la condition primitive sont très peu appuyés : Yahweh

que l'enseignement ecclésiastique du péché héréditaire s'est inséré ici... » W. Eichrodt, *Theologie des A. T.*, III, p. 97. W. E. note ensuite que cet enseignement de la *Genèse* n'est compréhensible que grâce à la conception biblique du lien entre les générations.

(1) Cf. les recherches de J. Coppens, *La connaissance du bien et du mal et le péché du Paradis*, 1948.

(2) Le bien-fondé de l'assimilation du serpent et de Satan est revendiqué par W. Eichrodt, *Theologie des A. T.*, t. III, 1935, p. 96. J. Guillet, *Thèmes bibliques*, pp. 130-140, a donné un bon aperçu du développement de la conception biblique du tentateur. — C'est prêter au récit une tendance spéculative et abstraite peu vraisemblable que d'interpréter la présence du serpent comme l'expression du caractère inexplicable du péché, comme font W. Zimmerli, *Die Urgeschichte*, 1943, I, pp. 203-206; G. Crespy, *Le problème d'une anthropologie religieuse* (*Études Th. et Rel.*, 1950, 1-2), pp. 107, n° 1. Cette vue se trouve déjà dans Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793, I, IV (fin); éd. Berlin, VI, 43, qui déclare expressément ne pas se soucier de la pensée réelle de l'auteur biblique. Celui-ci ne se place pas à ce niveau de réflexion philosophique, mais veut montrer que le mal de l'homme a des dimensions surhumaines.

prenant l'homme et le plaçant dans le jardin (II, 15), où lui-même semble se promener habituellement pour y jouir de la fraîcheur (III, 8), amenant ensuite les animaux à l'homme pour que celui-ci apprenne à les connaître comme sous ses regards, formant enfin la femme et la présentant à son mari (II, 19-22). C'est la bienveillance totale du Créateur, à laquelle correspond de la part de l'homme un accès sans trouble, ni crainte : c'est ce que l'on peut conclure du comportement de fuite qui suit immédiatement le péché.

Il n'y a pas à tirer du récit un témoignage en faveur de connaissances exceptionnellement développées. Le texte dit simplement que l'homme donna un nom aux animaux, ce qui implique l'exercice de son intelligence, et qu'il apprécia la valeur du don qui lui était fait dans la femme. Mais le développement des arts et des techniques est laissé aux générations ultérieures et il n'y a aucune raison de supposer que celles-ci reconquièrent simplement ce qui aurait été réellement possédé avant le péché. Au contraire, la tentative d'obtenir dans la désobéissance une science supérieure suppose que celle-ci n'est pas encore au pouvoir de l'homme (1).

Pour caractériser la condition morale du premier couple avant le péché, la *Genèse* contient ces mots : « ils étaient nus tous deux, l'homme et sa femme, et ils n'en avaient pas honte » (II, 25). Ce trait n'a pas exactement la portée que nous pourrions être portés à lui attribuer. Il dépeint une situation de confiance et d'estime réciproque plutôt que l'absence d'impulsions sexuelles désordonnées. Dans la nudité, en effet, les écrivains bibliques ont vu beaucoup plus souvent la perte d'une dignité humaine et sociale que la possibilité d'une excitation dangereuse. A part le cas de Bethsabée (*II Sam.*, XI, 2), il n'en est question que pour des personnages possédant une prééminence ou une autorité que la nudité compromet : Noé, père de Cham (*Gen.*, IX, 21), les prêtres montant à l'autel (*Ex.*, XX, 26; XXVIII, 42-43; *Ez.*, XLIV, 18; *Sir.*, XLV, 8); le roi Saül, pris d'une transe prophétique (*I Sam.*, XIX, 24), le roi David dansant devant l'arche (*II Sam.*, VI, 20), les ambassadeurs envoyés au roi d'Ammon (*II Sam.*, X, 4-5). Les conseils de prudence sur la vue des femmes sont généraux et ne concernent pas spécialement la nudité (*Job*, XXXI, 1; *Sir.*, IX, 3-9; XXV, 20 XLI, 20; XLII, 12). La mise au pilori dans l'état de nudité semble avoir

(1) Cf. M.-J. LAGRANGE, *L'innocence et le péché*, dans *RB.*, VI, 1897, pp. 341-379. « Ce n'est pas qu'on ne trouve dans beaucoup de commentateurs d'étranges exagérations sur la science d'Adam », p. 362. — Signalons à cette occasion la réserve de saint Thomas d'A. : à la différence des anges, l'homme à sa création a reçu la ressemblance avec Dieu par la connaissance, non pas en acte, mais en puissance seulement; *Sum. Th.*, II^a II^{ae}, q. 163, a. 2.

constitué le châtiment coutumier, bien que non sanctionné par la loi, des femmes adultères (*Os.*, II, 5; *Nah.*, III, 5; *Jer.*, XIII, 26; *Ez.*, XVI, 37; XXIII, 10. 29. 45). La nudité était souvent l'état des prisonniers de guerre (*Is.*, III, 17; XX, 4; XLVII, 3; *Mic.*, I, 11; *Lam.*, I, 8) ou des personnes ivres (*Hab.*, II, 15; *Lam.*, IV, 21). Aussi est-elle ignominieuse. L'état de l'enfant à sa naissance (*Os.*, II, 5; *Ez.*, XVI, 4; *Job*, I, 21) n'évoque pas à l'esprit des écrivains bibliques l'idée de l'innocence, mais celle du dénuement et de la faiblesse. Il est honteux pour un adulte d'être réduit à cet état où manque encore tout ce que l'esprit de l'homme a su créer pour se protéger des dangers extérieurs. Le vêtement symbolise la richesse et l'intelligence qui rendent apte au commandement (*Is.*, III, 6). Le vêtement résume aussi toutes les dissimulations qui rendent la vie sociale possible et non pas seulement les précautions prises pour éviter les excitations sexuelles (1).

Dans un tel contexte mental, la nudité sans honte de l'Éden suppose à la fois la douceur de la nature extérieure et un état de confiance où les rapports entre personnes humaines ne sont pas troublés par la crainte ou le mépris. L'apparition ultérieure de la pudeur, ce sentiment complexe dont les composantes débordent le domaine sexuel, ne signifie pas exclusivement, ni principalement, le désordre surgi dans la sensibilité, désormais rebelle à la moralité. Elle marque le début d'une ère où l'homme, séparé de Dieu, est aussi séparé de ses semblables et divisé en lui-même : désir et honte de l'activité sexuelle; à l'égard d'autrui, besoin simultané de communication et de dissimulation; asservissement aux conventions sociales qui contrarient notre spontanéité. Tout cela découle très normalement du péché. La notation si discrète du récit montre une ambiguïté et une gêne envahissant toute la vie humaine de relation.

La condition morale de l'humanité déchue est encore exprimée sous la figure d'une lutte avec le serpent. Une malédiction est prononcée contre lui, le condamnant à ramper sur son ventre. Par delà une hostilité entre l'homme et le monde animal, l'auteur veut encore suggérer autre chose. Le séducteur n'a pas obtenu la victoire totale sur ses victimes. La femme est nommée pour affirmer qu'elle est une personne moralement responsable. Elle et son lignage doivent lutter contre le serpent et son lignage. Le combat est collectif et permanent (2).

(1) G. Quell, art. ἁμαρτία, dans *TWNT.*, t. I, p. 286; W. Zimmerli, *Die Urgeschichte*, t. I, pp. 186-187; 202-203.

(2) Il s'agit ici du sens que l'auteur a consciemment donné à cet oracle (sens littéral), non de la portée qu'il prend dans l'ensemble de la révélation chrétienne (sens plénier). Sur ce point il suffira de reproduire quelques conclusions d'une enquête historique récente : « A sa suite [il vient d'être question de saint Irénée], les Pères, loin de voir une opposition entre sens

Il ne s'agit pas de victoire immédiate et complète pour l'un des deux adversaires. Les efforts du serpent et ceux du lignage de la femme sont désignés par le même mot hébreu *šûf*, dont le sens est mal assuré à cause de la rareté de son emploi. Il signifie sans doute « fouler aux pieds », d'où « écraser ». Peut-être aussi y a-t-il un jeu de mots avec un mot semblable *ša'af*, « guetter, observer ». Il y a une hostilité constante, mais dont les résultats n'apparaissent pas de manière parfaitement claire à première vue. Les deux adversaires se guettent et peuvent se nuire mutuellement. Une vigilance continuelle est donc requise de la part de l'homme, car le serpent est dangereux surtout parce qu'il se cache et peut attaquer avant d'avoir été vu. Sans doute ne peut-il broyer le talon, mais il peut faire une blessure mortelle.

Les termes de la malédiction décrivent directement une lutte. Cela déjà symbolise heureusement la condition de l'humanité dans laquelle chaque génération doit à son tour combattre le mal. Il y a là tacitement l'affirmation de la liberté qui reste après la chute. L'homme déchu, mais non totalement subjugé par la puissance du mal, aura encore à lutter contre elle. S'il se tient sur ses gardes, il peut avoir l'avantage. Mais sa victoire ne sera pas facile. Il y a là une vue de la condition morale de l'humanité qui tient le milieu entre le pessimisme et l'optimisme. Dès le chapitre suivant, une illustration concrète de cette conception nous est donnée dans l'histoire de Caïn, tenté par l'envie et la colère. Yahweh l'admoneste et lui représente le péché comme une bête sauvage le guettant, mais sur laquelle il peut dominer (IV, 7).

collectif et sens christologique, les unissent fréquemment. Dans l'ensemble, ils discernent le Christ dans la mesure où ils discernent la victoire. (Ici la question de la *version* adoptée joue le rôle important que nous venons d'analyser). Ce discernement se fait, au moins chez les promoteurs et les chefs de file, grâce à l'éclairage de textes plus explicites de l'Ancien et du Nouveau Testament, notamment *Ps.* 90, 13, *Luc* 10, 19, et *Rom.*, 16, 20. Il semble donc que le sens christologique et la *victoire* soient du domaine d'un sens profond qui se révèle non par la seule analyse du texte, mais par référence à l'ensemble des desseins de Dieu tels que les Écritures ultérieures nous les ont dévoilés. » R. LAURENTIN, *L'interprétation de Genèse, 3,15 dans la tradition jusqu'au début du XIII^e siècle*, article paru dans *La Nouvelle Ève*, Bul. Soc. Fr. Ét. Mariales, XII, 1954, pp. 77-156. Le passage cité se lit p. 110; les italiques sont de l'auteur. Une note afférente admet « que l'auteur inspiré croit à la victoire, que son texte est provisoirement ouvert en ce sens, *non que cette victoire soit clairement formulée*, en *Gen.*, 3, 15, ni surtout qu'elle en soit l'idée première et principale ». La même note continue en préconisant de « faire passer au domaine du sens plénier, non seulement le Christ, mais l'écrasement triomphal du serpent » (p. 110, n. 159). C'est à partir de ce verset de la *Genèse* que l'*Apocalypse* XII décrit la lutte entre le Christ et Satan. J'ai traité du sens marial de ce dernier texte dans une note *La femme couronnée d'étoiles*, dans *Mélanges Bibliques* (Mémorial A. Robert), à paraître en 1957. Sur le sens marial de *Gen.*, III, 15, on peut consulter J. COPPENS, *Le Protévangile. Un nouvel essai d'Exégèse*, dans *Eph. Theol. Lov.*, XXVI, 1950, pp. 5-37.

Sans doute l'auteur a-t-il voulu suggérer davantage. La position respective des deux adversaires semble plus favorable à l'homme. Et surtout le serpent est maudit, ce qui est épargné à l'homme et à la femme. Le parallélisme des situations indique qu'il sera châtié par ses victimes. L'homme a provoqué la malédiction du sol; et il est condamné à cultiver une terre ingrate. La femme a tenté l'homme; et elle lui est asservie. De même le serpent verra son orgueil humilié par ceux qu'il a poussés une première fois à la révolte (1). De la sorte, c'est une promesse de salut qui est contenue dans ce récit. Et la chose est logique. La pensée qui inspire ces premiers chapitres et le plan de la *Genèse* tout entière, est que l'état actuel de l'humanité vient, non de l'impuissance ou de l'indifférence de Dieu, mais de la faute de la créature. Par suite, le projet divin commencé par la création et compromis par le péché sera néanmoins mené à bien par un Dieu tout-puissant et très bon (2). La suite du livre ne laisse aucun doute sur ce que le début permet de présumer.

Le récit dépeignant l'éveil de la pudeur et de la peur de Dieu, puis la malédiction lancée contre le serpent, ont caractérisé les aspects les plus profonds et les plus importants de la situation spirituelle issue du péché. La sentence prononcée sur la femme et l'homme exprime des châtiments proprements dits. La femme doit à l'avenir enfanter dans la douleur et être asservie à son mari. L'homme doit cultiver à la sueur de son front un sol rebelle, qui produira des ronces et des chardons. Ce qui existait ou devait exister avant la chute : la maternité, l'ordination de la femme à l'homme, le travail, est maintenant grevé de souffrances. Ce n'est pas un état de vie entièrement nouveau qui est inauguré, mais une altération de l'harmonie heureuse de l'innocence.

Le châtiment suprême du péché est la mort (3) : non pas simplement

(1) J. Coppens, *Le Protévangile*, dans *Eph. Th. Lov.*, XXVI, 1950, pp. 5-37, repris dans l'ouvrage collectif, *Problèmes et méthode d'exégèse théologique*, 1950, pp. 45-77, voir p. 54. J. C. renvoie pour ce parallèle à A. Schulz, *Nachlese zu Gen.* 3, 15 dans *Bibl. Z.*, XXIV, 1939, pp. 343-346, et A. Lefèvre, *Bulletin d'exégèse de l'A. T.*, dans *Rec. Sc. Rel.*, XXXVI, 1949, pp. 455-480. Il y a lieu de compléter ce que j'ai écrit dans *les Sages d'Isra l*, pp. 11 et 15.

(2) L. Köhler, *Theologie des A. T.*, p. 200 : « On peut aussi à bon droit poser la question de savoir si, d'après le sens de la révélation de l'A. T., cet état de châtiment doit durer toujours... le Paradis doit-il être toujours fermé?... Avec cette question que la Bible ne contient pas, mais qu'elle impose, ces récits deviennent des promesses à mi-voix. »

(3) L'histoire de l'interprétation de ce point a été faite par W. Goossens, *L'immortalité corporelle dans les récits de Gen., II, 4 b-III*, dans *Eph. Th. Lov.*, XII, 1935, pp. 722-742; reproduit dans *Sup. Dic. Bib.*, art. *Immortalité corporelle*, t. IV, col. 298-313. La conclusion est « que *Gen.* III, 19 présente la mort à la fois comme la conséquence de la constitution de l'homme et comme un châtiment infligé à cause de sa désobéissance » (p. 735). « La doctrine du don d'immortalité promis au premier homme fait partie intégrante du récit biblique du paradis terrestre, elle y est contenue d'une manière implicite mais non équivoque » (p. 742). Le problème a été repris récemment par W. Vollborn, *Das Problem des Todes in Genesis 2 und 3*, dans *TLZ.*, LXXVII, 1952, pp. 709-714. L'homme est mortel par sa nature, mais

la mort prématurée qu'un législateur humain peut édicter contre un criminel pour une faute particulière, mais la mort telle que nous la fait connaître l'expérience universelle. La place du récit au début de toute l'histoire et sa signification exigent ce sens très plein. La menace qui accompagnait la défense divine ne signifie pas une mort instantanée, que la miséricorde aurait ensuite renoncé à infliger; encore moins est-elle une tromperie destinée à s'assurer l'obéissance d'enfants crédules. La formule employée : « le jour où tu en mangeras, tu mourras », n'exprime pas la rapidité chronologique du châtiment, mais sa certitude. On la retrouve dans un cas où la nature même de la transgression, la fuite, doit dérober la coupable à une sanction immédiate (*I Rois*, II, 37). C'est la mort elle-même, non pas simplement une mort trop précoce qui châtie le péché. En expulsant le coupable hors de l'Éden, Yahweh veut l'empêcher d'avoir désormais accès à l'arbre de vie et de vivre à jamais. L'homme perd une possibilité qui lui était ouverte jusqu'ici.

Pourtant divers indices invitent à examiner la question de plus près. La sentence divine contient un considérant d'après lequel la dissolution du corps apparaît comme chose normale : « car tu es terre et tu retourneras à la terre » (III, 19). C'est la conséquence de l'origine terrestre commune à l'homme et aux animaux (1). La pensée israélite postérieure sera frappée par cette pensée qu'elle développera plusieurs fois. Par ailleurs, vie et mort dans l'Ancien Testament sont fréquemment employés pour désigner le bonheur ou le malheur temporels, qui sont la sanction des activités bonnes ou mauvaises. Aux rois on souhaite, d'après l'étiquette, et même le jour où ils expriment leurs dernières volontés (*I Rois*, I, 31), de « vivre éternellement », ou plutôt de vivre à jamais, le mot hébreu *'olam* ayant une portée beaucoup moins précise que le mot français *éternité* et pouvant ne signifier qu'un temps lointain d'une durée indéterminée (*Neh.*, II, 3; *Dan.*, II, 4; III, 9; VI, 7, 22; cf. *Ps.*, XXI, 5; LXI, 7-8). D'après ce parallélisme, en éloignant l'homme de l'arbre de vie pour l'empêcher de vivre éternellement, Dieu le priverait d'un état de bonheur royal et l'asservirait à la mort et au malheur.

Dans son ensemble, le récit de l'Éden nous montre comment des réalités antérieures au péché sont altérées par lui : la communication

après son péché ce qui était conséquence de sa nature devient la réaction de la sainteté divine.

(1) C'est pourquoi la *Genèse* peut dépeindre sans scandale la mort sereine des patriarches, âgés et rassasiés de jours, dans une bonne vieillesse (XXV, 8; XXXV, 29). Ces passages appartiennent, il est vrai, au code sacerdotal, et non au yahwiste.

sociale est combattue par la pudeur ; la maternité et le travail deviennent douloureux ; l'aide apportée à l'homme par la femme se réalise dans la servitude pour celle-ci. Mais l'auteur semble avoir voulu s'abstenir d'une description trop précise de la condition perdue par le péché et simplement montrer ce qui dans notre expérience actuelle porte les conséquences de la faute de l'homme.

Relativement à l'état précédant le péché, c'est le raisonnement du lecteur qui supplée ce que le texte ne dit pas explicitement. Mais si l'on raisonne, il faut le faire de façon cohérente et dire que les ronces et les chardons ne sont apparus sur cette terre qu'après le péché. Ou bien, il faut, conformément à la sobre réserve du narrateur, se contenter de dire que le rapport de l'homme à certaines réalités de son existence a été altéré par sa faute. Le récit se borne à prendre globalement la mort telle que nous la connaissons : la fin brutale de notre vie et de nos projets, l'obscurité et l'angoisse qui l'accompagnent, et il affirme que cette donnée résulte conjointement d'un châtiment et de notre origine terrestre.

En résumé, ce chapitre, par son contenu et par sa place dans l'ensemble du livre, veut affirmer la perte héréditaire par le péché de l'état de l'homme à sa création : perte de l'accès confiant à Dieu, perte de l'innocence et de la confiance mutuelle des individus entre eux, par suite obligation d'une lutte difficile contre le mal, apparition de la servitude, de la souffrance et de la mort (1). Sous une forme simple et accessible à tous, les éléments essentiels de la doctrine du péché originel sont déjà présents dans cette page.

L'histoire des fautes successives.

On s'exposerait à mal comprendre le témoignage de la *Genèse* sur le péché originel en s'arrêtant à un seul texte, celui du chapitre III racontant la désobéissance du premier couple et son expulsion de l'Éden. En réalité, il n'y a là que le premier de toute une suite de récits où la conduite et le sort d'un ancêtre apparaissent comme déterminant la destinée de sa race. Du premier homme jusqu'aux fils de Joseph, la loi d'une hérédité biologique et morale joue sans discontinuité. Il serait donc contraire à la pensée de l'auteur biblique de concevoir la faute originelle comme un fait à part dont les conséquences ne suivent pas la même loi générale que les autres péchés

(1) « Tous les descendants du premier couple porteront la peine de leur faute et naîtront dans l'état inférieur qui a succédé au premier : privation de la familiarité divine, concupiscence, souffrance et mort » (M.-J. Lagrange, *L'innocence et le péché*, p. 361).

commis au cours des temps. La propriété d'engager le sort de toute une descendance lui est commune avec bon nombre d'autres événements dont la suite du livre retrace l'enchaînement. Il y a seulement une gravité unique dans le premier désordre de la série, car il fait perdre une harmonie parfaite, qui ne pourra plus être totalement restaurée, même si la miséricorde divine intervient pour remédier au mal (1). Mais il ne fait pas perdre toute possibilité de vie religieuse ou de développement humain. Après lui, les chefs d'une lignée pourront améliorer ou aggraver pour elle le sort commun.

Caïn, le premier meurtrier, est condamné à une vie errante. Puis dans sa postérité apparaissent, avec les différents modes de vie et les arts de la musique, la polygamie et l'industrie des armes qui permettra de satisfaire un appétit de vengeance démesuré :

> Caïn sera vengé sept fois,
> et Lamech soixante-dix-sept fois (*Gen.*, IV, 24).

Sans doute l'auteur veut-il montrer comment le progrès de la culture profane est trop souvent lié à la corruption morale.

L'épisode des fils de Dieu et des filles des hommes, assez énigmatique dans la *Genèse* (VI, 1-4), paraît être une allusion furtive à une tradition plus circonstanciée, dont nous retrouvons la consignation dans des écrits du judaïsme notablement plus récents et ne jouissant pas de l'inspiration : le livre d'*Hénoch*, le livre des *Jubilés*. Des anges prévaricateurs abandonnent leur demeure céleste, épousent de simples mortelles et engendrent une race de géants qui ravagent la terre et exterminent les hommes. A la prière des anges fidèles, le déluge met fin à leurs méfaits. L'auteur de la *Genèse* semble avoir voulu ne pas omettre de signaler une tradition sur une intervention corruptrice du monde surhumain dans l'humanité, sans insister sur la nature de cette intervention (2). Fidélité à ses sources et relative indépendance d'esprit à l'égard des détails circonstanciés qu'elles contenaient sont les traits habituels du rédacteur auquel nous devons la combinaison actuelle. Il n'y a pas à s'étonner de trouver dans le texte actuel des vestiges d'une légende quelque peu étrange plus que de lire une description de la création en six jours, dont chaque trait n'est pas un message divin. Dans l'un et l'autre cas il y a simplement pour l'auteur final un moyen global d'expression.

La méchanceté, la corruption, la violence généralisée provoquent

(1) Il s'agit, bien entendu, de la condition terrestre, la seule qu'envisage la *Genèse*. S. Paul montrera le chrétien racheté menacé toujours par la chair pécheresse, mais devant bénéficier, à la résurrection, du triomphe total du Christ sur tous ses adversaires, la mort comprise.

(2) J. Chaine, *Le livre de la Genèse*, 1948, pp. 104-106.

le déluge. La justice de Dieu anéantit une humanité dévoyée, mais elle épargne un juste, Noé, avec sa famille. Ainsi, malgré son repentir d'avoir fait l'homme, Dieu pourra-t-il continuer à poursuivre l'exécution du dessein primitif de sa sagesse : donner à l'homme la terre à remplir et à soumettre. La législation plus précise édictée à l'issue de la catastrophe doit prévenir le retour du mal extrême qu'il avait fallu balayer. L'obligation de la vengeance du sang est destinée à intimider par avance celui que tenterait la pensée d'un meurtre. Et l'interdiction de manger le sang d'un animal contribue à inculquer à l'homme l'inviolabilité de la vie humaine (IX, 4-6).

La bénédiction donnée à Noé au sortir de l'arche reproduit à peu de chose près la bénédiction initiale donnée à l'homme (I, 28-30). Les deux passages proviennent d'une même source, le code sacerdotal, qui raconte la création très bonne, mais qui ne mentionne pas la chute originelle. Cependant cette source connaît, elle aussi, une déchéance par rapport à l'harmonie première. Au lieu de la domination pacifique sur les animaux promise d'abord à l'homme, il est question, après le déluge, de la crainte et de la terreur inspirées par l'homme. Au lieu de la nourriture végétale, mais exquise et substantielle, les céréales et les fruits, accordée d'abord à l'homme, il lui est maintenant expressément reconnu le droit de manger la chair (à l'exclusion du sang). Ces deux nuances ne sont pas fortuites; elles montrent qu'un trouble a été introduit dans l'ordre divin de la création, malgré la continuité de Dieu dans ses intentions de bénédiction.

Un autre détail corrobore cet indice que le code sacerdotal connaît lui aussi une déchéance de l'humanité. La durée de la vie humaine décroît par degrés au cours des grandes périodes historiques distinguées par le récit. Jusqu'à Noé inclus, l'âge des patriarches dépasse sept cents ans (V, 1-31; IX, 29). Après le déluge, il s'abaisse peu à peu de six cents à deux cents ans jusqu'à Tharé, père d'Abraham (XI, 10-32). Abraham, Isaac, Jacob, Moïse ne dépassent pas deux cents ans. Après l'Exode, la longévité est réduite à la mesure de notre expérience présente. Dans ce schéma artificiel s'exprime l'idée d'une altération graduelle. Et cela s'accorde bien avec le tableau peint par la *Genèse* d'une succession de chutes, qui toutes plus ou moins gravement conditionnent le destin d'une descendance plus ou moins nombreuse.

Parmi les fils mêmes de Noé une faute attire sur la postérité de l'un d'entre eux une malédiction particulière. Cham, ayant manqué de respect à son père, en est châtié par l'asservissement de Canaan, son fils, à Sem et Japhet (IX, 22-27).

Le texte énumère alors les différents peuples issus de cette triple

souche, notant la diversité de leurs habitats et de leurs langues. L'auteur semble, dans ce tableau (x, 1-32), ne pas trouver mauvaise la différenciation qui accompagne la multiplication. Dieu, en effet, avait répété à Noé l'ordre initial d'être fécond et de remplir la terre. Mais comme le péché du premier couple avait altéré la bonté de la condition originelle, de même un péché, collectif cette fois, altère la bonté de l'expansion numérique et territoriale de l'humanité. Cet épisode a une grande importance dans le plan général, car il englobe tous les hommes et non pas, comme tant d'autres, un rameau particulier, et l'initiative divine de l'appel fait à Abraham se réfère plus directement à la situation créée par le péché de Babel qu'à celle issue du péché de l'Éden (1).

Les hommes, étant devenus nombreux sur la terre, conçoivent le dessein de se bâtir une ville et une tour élevée qui leur servira, semble-t-il, de point de ralliement; car ils paraissent vouloir éviter d'être dispersés. Ils entrent donc en opposition avec l'ordre divin de remplir la terre. Mais Yahweh les contraint à abandonner leur projet en confondant leur langage. Le grand fait de la division de l'humanité vient s'ajouter irrémédiablement à sa division d'avec Dieu réalisée dans le jardin d'Éden. L'auteur ne se demande pas si la dispersion réalisée sans faute de l'homme aurait laissé subsister l'unité de langue. Il se contente de montrer la part de péché qu'il y a dans un état de fait où l'hostilité et l'incapacité de se comprendre et de collaborer sont liées indissolublement.

Un schématisme extrême a condensé en un seul épisode nettement localisé ce qui s'est réalisé par une multitude de faits anonymes, dont le détail ne pouvait plus être atteint. La simplification qui résulte du genre littéraire ne doit pas faire méconnaître la réalité humaine et religieuse profondément décrite et jugée en cette courte page. Au lieu d'estimer naturelles la division et l'incompréhension des peuples, la *Genèse* les estime anormales. A ses yeux l'unité répondrait seule à l'intention du Créateur. S'il en va autrement, c'est en raison d'une rébellion justement châtiée, dont les conséquences atteignent même ceux qui n'en sont pas personnellement responsables. « L'humanité actuelle, avec ses barrières et ses divisions, ne cesse de porter le péché de Babel, comme elle est toujours victime du péché d'Adam. » (2).

Enchaînant avec le tableau de la dispersion, la *Genèse* relate la

(1) Sur ce passage voir A. M. Dubarle, *La condition humaine dans l'A. T.*, *RB.*, LXXIII, 1956, pp. 339. Il suffit ici de marquer la place de ce passage dans le plan de la *Genèse*. Cf. E. Koenig, *Theologie des A. T.*, 1922, p. 53.

(2) J. Guillet, *Thèmes bibliques*, p. 104.

vocation d'Abraham, comme si elle voulait montrer le remède aussitôt après la perversion (1). Le patriarche reçoit de Yahweh l'ordre de quitter sa patrie et ses proches, comme si l'arrachement aux particularismes les plus naturels et les plus légitimes était nécessaire à l'œuvre de rassemblement des peuples dispersés que comporte le relèvement de l'humanité déchue. Abraham doit devenir un centre nouveau. En lui seront bénies ou se béniront toutes les familles de la terre (XII, 3). Même en adoptant le sens original plus limité « se béniront », c'est un retour à l'unité que l'on doit comprendre en cette promesse. L'ami de Dieu, comblé de ses bénédictions, sera si notoirement heureux, qu'on ne pourra mieux faire que de se souhaiter un sort semblable au sien. Il commencera par réaliser l'unanimité morale sur sa personne.

Ce qui suit ne fait plus partie du thème du péché originel. Mais on peut, en conclusion de cet examen de la *Genèse*, constater avant même saint Paul comment l'Écriture traite du péché originel dans la perspective du salut qui en délivre.

Le Saulchoir. A. M. DUBARLE, O. P.

(1) C'est ce que semble avoir déjà perçu le livre de la *Sagesse* :

> Quand les nations étaient confondues dans leur entente perverse,
> (la sagesse) connut le juste (X, 5).

Lui faisant écho, les Pères de l'Église ont souvent mis en parallèle antithétique la confusion des langues et le don merveilleux des langues par lequel le Saint-Esprit commença, le jour de la Pentecôte, à manifester son action dans l'humanité régénérée par le Christ.

PIERRE ET PAUL DANS LES ACTES

Sur les relations de Pierre et Paul jusque vers l'an 50 nous possédons le témoignage direct de l'Apôtre des Gentils dans l'Épître aux Galates. Il y est question de deux visites qu'il fit à Pierre à Jérusalem, et d'un incident qui les opposa l'un à l'autre à Antioche. Le récit est laconique et unilatéral; il laisse donc une certaine marge à l'interprétation et à l'ingéniosité des exégètes. Mais comme témoignage de première main, rédigé peu de temps après les événements, à l'intention de lecteurs qui étaient au courant ou pouvaient facilement s'informer, ce texte paraît être au-dessus de tout soupçon. Les faits qu'il cite sont exacts, quoi qu'on puisse penser de l'optique dans laquelle ils sont placés.

Le même sujet a été repris un peu plus tard par un historien de profession, saint Luc, dans ses Actes des Apôtres. Ouvrage capital, puisqu'il est le seul à nous renseigner avec quelque détail sur les premières années de l'Église et les commencements de l'expansion chrétienne à travers le monde païen. Luc, compagnon de Paul, était bien placé pour être exactement informé; ses procédés de composition, que nous pouvons contrôler dans l'Évangile en confrontant son texte à ceux de Marc et de Matthieu, sont ceux d'un historien honnête. Certaines libertés qu'il prend dans l'arrangement des faits ne dépassent pas ce qu'on permettait alors à un historien. On ne s'étonnera pas de le voir faire un choix dans la complexité des événements, et passer sous silence des détails qui encombreraient son récit ou ne contribueraient pas au but d'édification qu'il se propose. Il n'y a donc rien de vraiment anormal à ce qu'il ait préféré omettre l'incident d'Antioche auquel Paul fait allusion.

Il n'en est pas moins vrai que les divergences sont profondes entre l'image des événements qui se reflète dans l'Épître aux Galates et celle que Luc nous présente. Paul parle de deux visites à Jérusalem, Luc en raconte trois; les circonstances ne sont pas les mêmes, et la signification même des événements est affectée par ces divergences. Le cas est assez grave, puisqu'il s'agit d'une période pour laquelle

les renseignements fournis par saint Paul permettent de contrôler le récit de Luc : si la construction de Luc est erronée sur ce point-ci, pourrons-nous lui conserver notre confiance sur d'autres points où le contrôle est impossible?

On ne s'étonnera pas de voir les exégètes consacrer toute leur attention et leur ingéniosité à la confrontation des deux sources qui nous font connaître les rencontres de saint Paul avec saint Pierre. Chaque année voit paraître plusieurs nouvelles études sur ce problème (1). Chacun propose son explication et fait ses suggestions. Par malheur il arrive trop souvent que les chercheurs ignorent les

(1) Nous avons consacré vingt pages de notre ouvrage sur *Les Problèmes du Livre des Actes d'après les travaux récents* (Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia, ser. II, fasc. 17, Louvain, 1950) à un exposé ordonné des différentes hypothèses émises entre 1940 et 1950 autour de la question du concile apostolique. Nous y avons analysé trente études, en ne comptant que celles qui ont été publiées pendant le décennat qui nous intéressait. Nous avons eu connaissance trop tard des études suivantes : B. Orchard, *A Note on the Meaning of Galatians, II, 3-5*, *JTS.*, XLIII, 1942, pp. 173-177; J. Blinzler, *Petrus und Paulus. Ueber eine angebliche Folge des Tages von Antiochien*, *Klerusbl.*, XXIV, 1943, pp. 190-193; H. Katzenmayer, *Die Beziehungen des Petrus zur Urkirche von Jerusalem und Antiochia*, *Int. kirchl. Zeitschr.*, N. F., XXXV, 1945, pp. 116-130; P. Gaechter, *Jerusalem und Antiochia. Ein Beitrag zur urkirchlichen Rechtsentwicklung*, *Zeitschr. für Theol. und Kirche*, LXX, 1948, pp. 1-48; K. Th. Schaefer, *Aposteldekret*, *Reallexikon für Antike und Christentum*, T. I (1950), col. 555-558. Un second article du P. Gaechter a paru à peu près en même temps que notre ouvrage : *Petrus in Antiochia*, *Zeitschr. für Theol. und Kirche*, LXXII, 1950, pp. 177-212. Pour 1951, nous relevons deux articles de S. Giet : *Le second voyage de saint Paul à Jérusalem*, *Rev. Sc. Rel.* (Str.), XXV, pp. 265-269; *L'assemblée apostolique et le décret de Jérusalem. Qui était Siméon? RSR.*, XXXIX, pp. 203-220. Pour 1952 : J. Warner, *Galatians, II, 3-8 : As an Interpolation*, *Exp. Times*, LXII, p. 380; D.T. Rowlingson, *The Jerusalem Conference and Jesus' Nazareth Visit. A Study in Pauline Chronology*, *JBL.*, LXXI, pp. 69-74. Pour 1953 : F. Birkeli, *De historiske problemer som knytter seg til... Act. 15*, *Norsk Teologisk Tidsscrift*, LIV, pp. 144-164; A. S. Geyser, *Paul, the Apostolic Decree and the Liberals in Corinth*, in *Studia Paulina in hom. J. de Zwaan*, Haarlem, pp. 124-138; Id., *Die « eerste algemene kerkvegadering »*, *Hervormde Teologiese Studies*, IX, pp. 82-93; S. Giet, *Les trois premiers voyages de saint Paul à Jérusalem*, *RSR.*, XLI, pp. 321-347; W. G. Kuemmel, *Die älteste Form des Aposteldekrets*, in : *Spiritus et Veritas* (Festschrift K. Kundzinš), Eutin/San Francisco, pp. 83-98; Bo Reicke, *Der geschichtliche Hintergrund des Apostelkonzils und der Antiochia-Episode, Gal. 2, 1-14*, in : *Studia Paulina...*, pp. 172-187. Pour 1954 : J. H. Crehan, *Peter at the Council of Jerusalem*, *Scripture*, VI, pp. 175-180; W. M. Aldrich, *The Interpretation of Acts 15, 13-18*, *Bibliotheca Sacra*, CXI, pp. 311-324. Pour 1955 : J. Dupont, *Notes sur les Actes des Apôtres*, *RB.*, LXII, pp. 45-59; H. M. Féret, *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem. Le « conflit » des deux Apôtres*, Paris; E. Molland, *La circoncision, le baptême et l'autorité du décret apostolique (Actes XV, 28 sq.) dans les milieux judéo-chrétiens des Pseudo-Clémentines*, *Studia Theologica*, IX, pp. 1-39; J. N. Sanders, *Peter and Paul in the Acts*, *New Testament Studies*, II, pp. 133-143. A ces monographies il faudrait naturellement ajouter les nombreux commentaires des Actes parus ces dernières années, ainsi que les commentaires de l'Épître aux Galates. Contentons-nous de relever, pour l'intérêt de leurs excursus, le commentaire de P. Bonnard sur *Gal.* (1953) et les commentaires des Actes de F. F. Bruce (1951), G. H. C. Macgregor (1954), A. Wikenhauser (3e éd., 1956), et enfin le plus important de tous (que nous avons reçu alors que cette note était composée), celui de E. Haenchen (1956). Parmi les ouvrages plus généraux qui touchent à la question, relevons simplement celui de J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte* (Acta Jutlandica. Publications of the University of Aarhus, XXVI, 1. Teologisk Serie, 6), Copenhague, 1954, et l'importante recension qui en a été faite par W. D. Davies dans les *New Testament Studies*, II, 1955/56, pp. 60-72.

hypothèses qu'on a faites avant eux. Un problème aussi ardu mériterait une meilleure mise en commun de tant d'efforts dispersés.

Parmi les derniers travaux consacrés à la question, nous voudrions relever ici l'article très suggestif que le Rev. J. N. Sanders a publié dans les *New Testament Studies* de novembre 1955 sous le titre *Peter and Paul in the Acts* (1). L'auteur ne semble avoir mis qu'un soin médiocre à s'informer de ce qu'on avait pu dire avant lui (2). Il n'en est que plus curieux de constater la convergence de plusieurs de ses hypothèses avec d'autres essais récents. De plus, cet article est représentatif d'une tendance : on cherche la solution du problème moins par l'analyse des textes que par une reconstitution imaginative de la suite des événements; plusieurs essais récents ont suivi la même méthode (3). De pareilles tentatives ont au moins un intérêt d'orientation; elles indiquent des voies où l'exégèse elle-même pourrait s'engager dans l'explication des textes. Elles sont un stimulant pour la discussion et peuvent ainsi contribuer à un réel progrès dans l'examen des données du problème.

Nous commencerons par exposer la suite des événements telle qu'elle ressort des explications de M. Sanders. Nous ajouterons ensuite quelques remarques personnelles.

***

M. Sanders situe la conversion de Paul en l'année 31. Cette date très reculée, dont l'auteur reconnaît lui-même la difficulté, la considérant même comme une objection sérieuse contre son hypothèse, n'est qu'une contre-partie de ses conclusions sur la date de la seconde visite de Paul à Jérusalem.

(1) T. II, pp. 133-143.

(2) L'article ne comporte pas de notes. La documentation de l'auteur semble se limiter au petit volume, d'ailleurs excellent, donnant le texte de cinq conférences de W. L. Knox, *The Acts of the Apostles* (Cambridge, 1948), et au commentaire classique : *The Beginnings of the Christianity*. M. Sanders ne fait aucune allusion, en particulier, aux articles de F. W. Beare (*The Sequence of Events in Acts 9-15 and the Career of Peter*, *JBL.*, LXII, 1943, pp. 295-306; *Note on Paul's First Two Visits to Jerusalem*, *JBL.*, LXIII, 1944, pp. 407-409), dont les conclusions ressemblent étrangement aux siennes.

(3) Cette « méthode » cherche à étayer ses reconstitutions moins sur des arguments positifs empruntés aux textes que sur la vraisemblance logique et psychologique du tableau d'ensemble auquel elles aboutissent. Ce genre de recherche, qui tient un peu du roman historique, semble assez goûté chez les exégètes anglo-saxons. C'est en ce sens que travaille notamment W. L. Knox, dans l'ouvrage qui sert de base aux réflexions de M. Sanders. C'est aussi le point de vue de F. W. Beare, qui arrive à des résultats si semblables à ceux de M. Sanders. C'est également la méthode suivie par T. W. Manson, *St Paul in Ephesus:* (2) *The Problem of the Epistle to the Galatians*, *Bull. of the John Rylands Library*, XXIV, 1940, pp. 59-80; C. King, *The Outlines of New Chronology*, *Church Quarterly Review*, CXXXIX, 1945, pp. 129-153; M. H. Shepherd, *A Venture of Source Analysis of Acts*, dans *Munera studiosa* — Mélanges W. H. P. Hatch — Cambridge Mass., 1946, pp. 92-105; cf. nos remarques sur ces études dans *Les Problèmes...*, pp. 54-57 et 62-65.

Après sa conversion, Paul s'en va prêcher en Arabie, puis revient à Damas. C'est seulement après trois ans qu'il se rend à Jérusalem (*Gal.*, I, 18; cf. *II Cor.*, XI, 32-33). La relation des Actes (IX, 23-30) est partiellement inexacte : elle ne dit rien du séjour en Arabie; le danger couru par Paul à Damas est mal interprété; mais surtout les Actes font de cette première visite une visite officielle déjà, et dans laquelle Barnabé aurait joué un rôle. Or Paul ne parle pas de Barnabé à cette occasion; comment d'ailleurs se seraient-ils déjà connus? De plus, M. Sanders croit qu'en 33 ou 34 Barnabé n'était pas à Jérusalem mais à Antioche. Quant au caractère de la visite, Paul suggère qu'elle fut purement privée; il n'a vu que Pierre et Jacques, sans se faire connaître à l'ensemble de la communauté.

De Jérusalem, Paul part pour Tarse. Barnabé va l'y chercher pour en faire son collaborateur à Antioche. Bientôt arrivent des prophètes de Jérusalem qui annoncent une famine. Puisque Luc note que cette famine se produisit sous Claude, il semble supposer que la prédiction eut lieu avant Claude, donc avant 41. La famine elle-même devait se produire en 46 ou 47.

Que ce soit à la suite de cette prédiction ou pour un autre motif, Paul et Barnabé partirent pour Jérusalem. C'est la deuxième visite de Paul, celle qui fait l'objet de *Gal.*, II, 1-10, à l'époque indiquée par *Act.*, XI, 30 et XII, 25. Luc a tort de mettre cette visite en relation avec la famine et avec des secours que Paul n'apportera effectivement que plus tard; mais il a raison de rattacher cette visite à l'épisode du martyre de Jacques, fils de Zébédée, et à l'histoire de l'emprisonnement de Pierre (*Act.*, XII, 1-23). Paul dit en effet, à propos de cette visite, qu'il conféra avec les trois « colonnes » de l'Église. Dans la désignation de ces « colonnes », M. Sanders croit pouvoir suivre la lecture de DG, Marcion, it. et plusieurs Pères latins : « Pierre et Jacques et Jean » (*Gal.*, II, 9). Dans ce cas, Jacques n'est pas le frère du Seigneur, qui ne joue aucun rôle à Jérusalem avant le départ des apôtres, mais c'est le fils de Zébédée, celui qu'Hérode-Agrippa mit à mort avant la Pâque de 44; M. Sanders accorde d'ailleurs quelque probabilité à l'hypothèse de la mort de Jean en même temps que celle de son frère Jacques. En outre, notre auteur ne pense pas que Pierre soit revenu de si tôt à Jérusalem après son évasion. La conférence dont parle *Gal.*, II, 1-10 doit donc se situer dans une période antérieure aux événements que Luc raconte dans *Act.*, XII, à l'occasion de la seconde visite de Paul à Jérusalem. C'est à cette visite qu'il faut rapporter ce que Luc, par erreur, dit de l'entremise de Barnabé lors de la première visite (*Act.*, IX, 27).

La conférence de 43/44 aboutit à un partage de compétences dont Paul résume les termes dans *Gal.*, II, 9. Pour obtenir la reconnaissance officielle de sa mission, Paul n'a pas hésité à faire une concession, qu'il avoue aux Galates non sans quelque embarras : Tite a été circoncis. L'accord une fois réalisé avec les trois chefs du groupe apostolique, Paul et Barnabé repartent pour Antioche, d'où ils entreprennent bientôt leur premier voyage missionnaire (*Act.*, XIII-XIV).

En ce qui concerne Pierre, c'est au lendemain de sa conférence avec Paul et Barnabé qu'il faut placer son incarcération par Hérode-Agrippa. Une intervention céleste favorise son évasion; alors, écrit Luc, « il s'en alla en un autre endroit » (XII, 17). Indication bien énigmatique! Où le fugitif pouvait-il bien se rendre, si ce n'est dans un port? en l'occurrence, celui de Joppé. M. Sanders conjecture que le récit du voyage de Pierre à Joppé, Lydda et Césarée (*Act.*, IX, 32-X, 48) doit se situer chronologiquement après l'épisode du chap. XII. Le déplacement se comprend assez facilement chez Luc, soucieux de montrer le développement progressif de l'Église : il fallait parler de cette tournée d'évangélisation palestinienne avant de parler de la lointaine Antioche, dont la fondation se rattache pourtant directement à l'épisode du martyre d'Étienne.

Après l'épisode de Césarée, les Actes racontent que Pierre eut à répondre aux reproches qu'on lui fit à Jérusalem (XI, 1-18). Ce récit anticipe sur les événements du chap. XV dont il n'est qu'un doublet. En réalité, pense M. Sanders, Pierre n'a quitté Césarée que pour se rendre à Antioche. Il s'y rencontre avec Paul et Barnabé, rentrés de leur voyage missionnaire. Pierre fait largement table commune avec les helléno-chrétiens; mais l'arrivée de certains personnages de l'entourage de Jacques le fait changer d'attitude. *Act.*, XV, 1-5, dit un mot des difficultés de ce moment (cf. XI, 1 ss.), mais Luc évite de parler de l'incident pénible dont il est question dans *Gal.*, II, 11 ss. M. Sanders, ici, pousse les choses au noir. De la part de Paul, c'est une véritable rupture avec Pierre et Barnabé, rupture consommée par son départ d'Antioche, en compagnie de Silas qui s'était rangé à ses côtés. Le second voyage missionnaire commence sur un coup de tête.

Paul et Silas partis, Pierre, Barnabé et les autres décident d'aller trancher le débat à Jérusalem. Tel serait le contexte réel de l'assemblée racontée dans *Act.*, XV, 6 ss. Pierre y rapporte sa propre expérience missionnaire à Césarée (*Act.*, XI, 1-18 et XV, 7-9); l'intervention de Jacques aboutit à une reconnaissance de principe en même temps qu'à un compromis pratique qui donne satisfaction à tout le

monde. Du moins tous ceux qui étaient là, car c'est bien à tort que Luc mêle Paul et Silas à l'affaire : ils sont loin de Jérusalem et n'ont rien à voir avec le décret où leur nom figure sans fondement. D'ailleurs, si Paul avait été présent à l'assemblée, il aurait dû en parler dans son épître aux Galates. M. Sanders montre très bien, en s'appuyant notamment sur la parenté littéraire qui existe entre l'épître aux Galates et la IIe aux Corinthiens, que Paul a composé l'Épître aux Galates durant son troisième voyage, sans doute avant de quitter Éphèse. La lettre est donc postérieure à l'assemblée de *Act.*, xv; si elle ne mentionne pas cette assemblée, c'est que Paul n'y était pas.

Paul ne reviendra à Jérusalem qu'à la fin de son troisième voyage missionnaire (1). Il a fini par se rendre compte que son intransigeance mettait sa cause en péril. Il veut obtenir un accord avec Jacques. Avant de tenter cette grave démarche, il a fait un vœu; les Actes, par erreur, ont mis ce vœu à la fin du second voyage (xviii, 18). Mais il était bien tard pour se résigner à une politique plus conciliante. On devine, à travers le récit des Actes (xxi, 20-25), la froideur de l'accueil de Jacques; celui-ci signifie à Paul le décret porté en son absence, au lendemain de l'incident d'Antioche. Paul sera arrêté sans que sa démarche ait réussi à jeter un pont entre les deux fractions de la communauté chrétienne.

Sur toute cette tragédie, déjà lointaine, Luc a préféré jeter le voile. Il a minimisé l'étendue du conflit. Ce n'est que par la confrontation du récit des Actes avec le témoignage de l'Épître aux Galates et par l'interprétation des divergences entre les deux sources qu'il est possible aujourd'hui de deviner quelque chose de la marche réelle des épisodes du long et pénible conflit qui a opposé Pierre et Paul.

***

La construction du Rev. Sanders est ingénieuse, incontestablement. L'on s'émerveille et l'on s'inquiète de voir une telle accumulation d'hypothèses habilement enchaînées. Si un chaînon venait à manquer, tout l'édifice ne viendrait-il pas à s'écrouler?

Allons droit à ce qui paraît être le pivot du système, et qui est en même temps un de ses éléments les plus originaux. La reconstitution historique s'organise autour de la deuxième visite de Paul à Jérusalem. Cette visite, nous dit-on, doit se situer avant la Pâque

(1) M. Sanders ne tient pas compte de *Act.*, xviii, 22-23.

44 (1). C'est par rapport à cette date fixe que l'on répartira les autres événements.

Supposons prouvée la mort d'Hérode-Agrippa en 44, quelque temps après la Pâque à laquelle se rattachent le martyre de Jacques et l'incarcération de Pierre (2). Accordons tout de suite à M. Sanders que Luc donne l'impression d'un lien entre ces événements et la deuxième visite de Paul, puisqu'il fait de cette visite le cadre dans lequel il raconte ces événements. Mais si l'on donne raison à Luc sur ce point, alors qu'on le prend en défaut pour presque tout le reste, c'est à cause du témoignage de *Gal.*, II. Or le témoignage essentiel est demandé à une leçon très suspecte du v. 9, leçon dont on tire en outre des conséquences fort problématiques.

1° M. Sanders croit pouvoir accepter la variante occidentale qui énumère les « colonnes » de l'Église : « Pierre, Jacques et Jean ». Cette leçon, particulière à la tradition « occidentale », est suspecte, car la tradition occidentale a une tendance très marquée à mettre en avant la personne de Pierre. C'est le cas, par exemple, dans *I Cor.*, XV, 5, où l'ensemble de la tradition dit : « Il apparut d'abord à Céphas,

(1) Tel est également l'avis de F. W. Beare (*art. cit.*, p. 299), qui se justifie par trois considérations : (1) Pierre, après son évasion, a quitté Jérusalem, et rien ne dit qu'il y soit revenu; (2) il est à peu près certain que Jean a été tué en même temps que son frère Jacques; puisqu'il assistait au concile, celui-ci doit avoir eu lieu avant sa mort, à la Pâque 44; (3) le concile fournit un motif très plausible à la persécution... — Est-il besoin de souligner que ces considérations, aussi aventureuses l'une que l'autre, ne peuvent fonder ni une probabilité, ni même une vraisemblance? Rapprochons les trois considérations de Beare de celles que M. Goguel faisait dès 1925 dans le même sens, pour prouver que la conférence de Jérusalem eut lieu durant l'hiver 43/44 : (1) Jean et Céphas prirent une part importante à la conférence; or on peut tenir pour établi (!) que Jean périt dans la persécution d'Agrippa. (2) Pierre a quitté Jérusalem lors de la persécution; nulle part il n'est question de son retour. Or sa présence à la conférence est donnée comme la chose la plus naturelle du monde. (3) Entre la conférence et la persécution, il pourrait bien y avoir non seulement coïncidence, mais une relation organique. C'est sur ces arguments que Goguel se rallie à la thèse déjà proposée par E. Schwartz en 1907 (M. Goguel, *Introduction au Nouveau Testament*, t. IV/1, Paris, 1925, pp. 95 s.; cf. t. III, 1922, pp. 240 s.). Goguel est resté fidèle à cette chronologie, qu'il suit encore en 1946 (*La naissance du christianisme*, Paris, pp. 124 s.). On retrouve cette chronologie dans le commentaire de P. Bonnard sur *L'Épître de saint Paul aux Galates* (Comm. du N. T., IX, Neuchâtel-Paris, 1953). Le concile ayant provoqué la persécution de 44, il faut bien que ses assises aient eu lieu antérieurement : ce sera au cours de l'hiver 43/44. Par ailleurs, M. Bonnard tient à additionner les deux chiffres de *Gal.*, I, 18 et II, 1. Paul s'est donc converti 16 ou 17 ans avant l'assemblée de Jérusalem. Cela nous amènerait à 27 pour la conversion... Nous sommes dans l'absurde! M. Bonnard suit également Goguel dans la datation de la Passion en 28, année qui semble pourtant devoir être exclue pour des raisons astronomiques (14 nisan = 30 mars, un mardi). En réalité, M. Bonnard paraît ne s'être guère soucié de ces vétilles chronologiques, ou autres du même genre (p. 45, Arétas confondu avec son ethnarque!).

(2) En fait, nos renseignements ne permettent pas de considérer ces dates comme parfaitement établies. Sur les données du problème, voir K. Lake, dans *The Beginnings of Christianity, Part I, The Acts of the Apostles*, edited by F. J. F. Jackson et K. Lake, t. V, Londres, 1933, pp. 446-452. La question vient de faire l'objet d'un nouvel examen de la part de E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T., III, 10e éd.), Goettingue, 1956, pp. 53-55.

puis aux Douze », et la tradition occidentale, accentuant la primauté de Pierre : « Il apparut d'abord à Céphas, et après cela aux Onze ». La même tendance « pétrinisante » apparaît avec une évidence très particulière dans la recension occidentale des Actes (1). Une fois cette tendance reconnue, il semble qu'on ne peut hésiter à attribuer la priorité à la leçon commune : « Jacques, Céphas et Jean ». De plus, on remarquera que la tradition occidentale dit « Pierre », alors que la tradition commune dit « Céphas ». La même variante occidentale se retrouve dans le contexte immédiat : I, 18; II, 11. 14. Le passage de Céphas, nom insolite, à Pierre, plus connu et donc plus facile, se comprend tout seul. Et c'est une autre raison pour juger suspecte la leçon occidentale : si on a retouché le nom, n'en a-t-on pas profité pour rectifier en même temps l'ordre des préséances?

2° Estimant primitive la leçon occidentale, M. Sanders croit que le nom de Jacques, placé entre ceux de Pierre et de Jean, ne peut désigner que le frère de Jean, celui qu'Hérode-Agrippa fit périr en 44 (2). Interprétation irrecevable, nous semble-t-il, car elle se

(1) Le fait a été souvent remarqué. Voir M.-J. Lagrange, *Introduction à l'étude du Nouveau Testament, 2e partie, Critique textuelle.* II, *La critique rationnelle* (Études bibliques), Paris, 1935, p. 391; C. S. C. Williams, *Alterations to the Text of the Synoptic Gospels and Acts*, Oxford, 1951, pp. 57-58. Désignons par *B* le texte dit « neutre » dont le cod. B est le principal représentant, et par *D* le texte dit « occidental » dont le cod. D est le principal représentant. Dans I, 23-24 *B* la communauté présente deux candidats et fait une prière; *D :* Pierre (verbes au sing.) présente et prie. Dans II, 14 *D*, Pierre prend la parole *le premier*. V, 15 addition *D* pour souligner le pouvoir miraculeux de Pierre. V, 30 *B :* « Pierre et les apôtres dirent »; *D :* « Pierre dit ». Dans VIII, 24, *D* insiste sur la supplication que Simon le Magicien adresse à Pierre. IX, 34 *B :* « Et Pierre lui dit »; *D* (?) « Et, le regardant, Pierre lui dit ». X, 21 *D :* addition d'un « Que voulez-vous? » autoritaire de Pierre, et X, 33 *D :* addition d'un humble « nous voudrions entendre de toi », de la part de Corneille. XI, 2 est particulièrement caractéristique par la manière dont *D* accentue l'action missionnaire de Pierre et son autorité. XV, 7, Pierre parle; *D* ajoute : « dans l'Esprit ». XV, 12, Pierre ayant parlé, *D* précise que « les anciens se rallièrent à ce que Pierre avait dit ». XV, 19 *B*, Jacques semble trancher le débat avec grande autorité : « Je juge, moi »; *D* (?) atténue : « Je juge, quant à moi » (en ce qui me concerne). On voit combien il faut être prudent devant les leçons « occidentales qui rehaussent le personnage de Pierre.

(2) Même conjecture chez F. W. Beare, *art. cit.*, pp. 305 s. H. Sahlin se prononce dans le même sens (*Der Messias und das Gottesvolk. Studien zur protolukanischen Theologie.* Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, 12. Upsal, 1945, pp. 366-370). Disons un mot des conjectures de ce dernier, qui se rapprochent par plus d'un point de celles de Beare et de M. Sanders. La visite de Paul à Jérusalem dont il est question dans *Act.*, XI et XII doit être considérée comme une pure invention de Luc. C'est aussi sans aucun fondement que Luc a introduit le nom de Paul dans le récit du concile apostolique au chap. XV. La visite dont Paul parle dans *Gal.*, II, 1-10 se situe après le concile, car les voyages missionnaires de Paul n'ont commencé qu'après le concile. Le concile lui-même, auquel Paul n'a pas pris part, est antérieur à la persécution d'Agrippa (début 44). La visite de *Gal.*, II se situe entre le concile et la persécution. Les événements s'enchaînent donc dans l'ordre suivant : concile (en 43), visite de Paul (*Gal.*, II, 1 ss.), persécution d'Agrippa (avant la Pâque 44). La conversion de Paul, antérieure de quatorze ans à sa deuxième visite, se situerait donc aux environs de l'an 30. Puisque le concile a lieu avant le martyre de Jacques, fils de Zébédée, il y a tout lieu de penser que c'est de ce personnage-là qu'il s'agit dans *Act.*, XV, 13 ainsi que dans *Gal.*, II, 9. Jacques, frère du Seigneur, n'avait pas encore acquis une situation

heurte aux indications du contexte immédiat. Paul vient de nommer explicitement « Jacques, le frère du Seigneur » (I, 19), et un peu plus loin il parle encore de « certaines gens de l'entourage de Jacques » (II, 12), lequel Jacques est évidemment le même frère du Seigneur. Entre ces deux mentions de Jacques, frère du Seigneur, comment croire que le v. 9 puisse parler d'un autre Jacques sans juger nécessaire de le préciser?

M. Sanders insiste : comment Paul appellerait-il ce Jacques une des « colonnes » de l'Église, à une époque où il ne jouait pas encore le rôle de premier plan qui ne lui fut dévolu qu'après la dispersion des apôtres? — Nous pensons qu'en effet le rôle de Jacques n'a fait que grandir à Jérusalem après le départ des apôtres. Mais, dès l'époque de la première visite de Paul, c'était un personnage important à Jérusalem, puisque Paul tint à le voir (*Gal.*, I, 19) : ceci se passe dix ans avant la conférence de *Gal.*, II. De plus, n'est-ce pas commettre une pétition de principe que d'exclure le frère du Seigneur de cette conférence sous prétexte que son rôle n'était pas encore assez marquant en 43/44? La question se pose précisément de savoir si l'on peut assigner à la conférence de Jérusalem une date aussi reculée.

3° Voici encore un dernier aspect de la question. Pierre s'est évadé; il n'a pas la moindre envie de retomber au pouvoir de son persécuteur. M. Sanders nous le montre se cachant à Joppé; et quand on vient l'inviter à se rendre à Césarée, qui est la résidence d'Hérode-Agrippa, il ne faut rien de moins qu'une révélation divine pour l'y décider.

Raisonner ainsi, c'est oublier le caractère essentiellement éphémère de la persécution d'Hérode-Agrippa. Le récit des Actes laisse clairement entendre que cette persécution ne fut déclenchée que tout à la fin du règne, d'ailleurs bref, de ce prince, A la mort d'Agrippa, printemps 44, la Judée allait d'abord tomber sous le contrôle du légat de Syrie, Vibius Marsus, personnellement très hostile au roi défunt et à sa politique; puis elle recevrait pour l'administrer le procurateur Cuspius Fadus. La mort d'Agrippa provoqua d'ailleurs, à Césarée même, de violentes manifestations d'hostilité à son égard de la part de la fraction romaine (1). On conçoit mal que la poli-

prépondérante dans l'Église de Jérusalem à cette époque. Quant à Jean, l'autre fils de Zébédée, il est probablement mort en même temps que son frère : ce qui rend évidemment impossible de reculer la date de la deuxième visite de Paul au delà de la Pâque 44. — Nous avons déjà eu l'occasion de dire notre avis sur la désinvolture avec laquelle l'auteur déclare interpolées les sources qui gênent sa fantaisie créatrice; c'est se débarrasser à bon compte de témoins qui mériteraient sans doute plus de considération (*Les Problèmes...*, p. 53).

(1) Cf. Fl. Josèphe, *Antiquités*, XIX, IX, 1 et XX, I, 1.

tique anti-chrétienne d'Agrippa ait pu lui survivre, dans ces conditions. Il ne fallut donc pas longtemps à Pierre, le fugitif, pour pouvoir se rassurer.

Bref, toutes les raisons apportées pour fixer en 43/44 la date de la deuxième visite de Paul à Jérusalem nous paraissent extrêmement discutables. C'est donc la base même de tout le système de M. Sanders qui nous semble manquer de consistance.

***

Un système, fait d'un ensemble d'hypothèses, se prête mal à une discussion détaillée. M. Sanders ne semble d'ailleurs pas vouloir justifier ses conjectures autrement que par la vraisemblance interne de sa reconstitution. Cette reconstitution nous semble présenter d'autres difficultés encore.

1° Très honnêtement, l'auteur nous prévient lui-même du point faible de son explication, celui qui lui paraît le plus propre à la faire écarter : la date très reculée qu'il doit donner à la conversion de Paul. Sans doute ignorons-nous la date de cet événement. Mais il se rattache au martyre d'Étienne et à des initiatives anti-chrétiennes du Sanhédrin s'étendant jusqu'à Damas : état de choses qui suppose un développement de la chrétienté difficile à justifier dans un espace de temps trop restreint (1). Cette persécution paraît également supposer que le pouvoir juif jouit d'une certaine latitude, ce qui se comprend mal sous le gouvernement autoritaire de Pilate, mais s'expliquerait fort bien pendant une sorte d'interrègne qui suivit le rappel du procurateur en 36 (2). Et quand Paul raconte comment, trois ans après sa conversion, il réussit à échapper à un ethnarque nabatéen de Damas, on peut se demander si l'autorité de cet ethnarque ne se comprend pas mieux sous le règne de Caligula (à partir de 37) que sous le règne de Tibère (3). Bref, la convergence des indices n'est pas favorable à la date de 31 pour la conversion de Paul. C'est un grave inconvénient pour la chronologie de M. Sanders que de devoir partir d'une date aussi peu vraisemblable.

2° M. Sanders ne nous dit pas ce qu'il pense de l'authenticité du décret apostolique, mais son optimisme en ce qui concerne l'authen-

(1) E. Haenchen (*op. cit.*, p. 57 s.) exclut également la possibilité de la date de 43/44 pour le concile, parce que cette date serait incompatible avec ce que nous savons du développement de la chrétienté quatorze ans plus tôt : au moment de la conversion de Paul, il y avait déjà dans l'Église une importante fraction helléniste (*Act.*, VI, 1 ss.).

(2) Cf. F.-M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe* (Études Bibliques), t. I, Paris, 1952, p. 450.

(3) Cf. F.-M. Abel, *loc. cit.*

ticité du discours de Jacques dans *Act.*, xv, 14-21 (à la seule exception de la citation d'Amos) (1) nous permet de supposer qu'il admettrait volontiers l'utilisation par Luc d'un document authentique pour le texte même du décret (xv, 23-29) (2). Dans l'hypothèse de M. Sanders, il faudrait naturellement rayer le nom de Paul (v. 25) : Luc l'aurait ajouté dans son désir de donner à Paul une part dans la décision. Mais il faut également rayer le nom de Silas; et ici l'inconvénient est peut-être plus sérieux, car quel intérêt Luc pouvait-il avoir à ajouter encore ce nom d'un personnage qu'il laisse au second plan? Or, s'il est difficile d'exclure Silas du décret apostolique, la difficulté n'est pas moins grande d'admettre que le décret ait pu être porté pendant la période où Silas accompagnait Paul dans son second voyage missionnaire.

Il y a encore Barnabé. Sa participation au décret ne fait aucun doute pour M. Sanders. Une fois Paul parti avec Silas, Barnabé aurait accompagné Pierre à Jérusalem. Il est tout de même un peu gênant de constater que les Actes (xv, 39) le font partir avec Marc pour Chypre. Sur les quatre personnages mentionnés par le décret, en voilà donc trois qui n'auraient aucun rapport avec lui, si ce décret a été porté à la date qu'on nous propose.

(1) Voir sur ce point notre note Λαὸς ἐξ ἐθνῶν (*Act.*, xv, 14), à paraître dans les *New Testament Studies*.

(2) M. Dibelius (*Das Apostelkonzil*, *TLZ.*, LXXII, 1947, col. 193-198; repris dans *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Goettingue, 1951, pp. 84-90 : voir pp. 89-90) voit dans le chap. xv des Actes une libre composition de Luc prenant pour base d'une part l'histoire de la conversion de Corneille, d'autre part le document qu'il cite à la fin des délibérations, telles qu'il les a imaginées. Mais le document, Luc ne l'a pas inventé. Les quatre clauses ne viennent sûrement pas de lui, non plus que le nom des destinataires, les frères de Syrie et de Cilicie : cette destination ne s'explique pas par le récit de Luc; elle doit provenir du document que Luc reproduit. Il y a cependant lieu de tenir compte des observations d'A. Harnack (*Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte.* Beiträge zur Einleitung in das NT, I. Leipzig, 1906, pp. 153-156), qui a fortement mis en valeur le caractère lucanien du décret, tant au point de vue du style que du vocabulaire. — Notons la position qu'adopte sur ce point le commentaire de E. Haenchen (*op. cit.*, pp. 417 s.) : Luc reprendrait les quatre interdits à une tradition vécue, qui avait sa raison d'être dans des communautés comme celle d'Antioche, où il fallait faciliter les rapports entre chrétiens issus du judaïsme et chrétiens issus du paganisme. Dès lors, le document comme tel n'aurait pas existé, mais son contenu correspond à une réalité historique. Cette élégante solution n'élimine pas toutes les difficultés. Pourquoi Luc aurait-il voulu adresser cette pseudo-lettre aux chrétientés de Syrie et de Cilicie, alors que les dispositions qu'on y trouve ont, dans la pensée de Luc et dans le contexte de *Act.*, xv (voir aussi *Act.*, xxi, 25), une portée tout à fait générale (cf. pp. 398 et 421)? La mention de Silas, à en croire M. Haenchen, aurait simplement pour but de préparer le rôle de ce personnage aux côtés de Paul durant le deuxième voyage; mais ce délégué ne pouvait rester seul : il a fallu que Luc joigne au sien un autre nom, celui de Jude Barsabbas (p. 420). Une explication de ce genre ne prête-t-elle pas un peu plus qu'il ne faudrait à l'invention littéraire de Luc?

***

Le bel édifice de M. Sanders n'est donc pas sans lézardes, et ces lézardes sont suffisamment graves pour faire douter de la solidité de sa reconstruction. On peut le reconnaître sans dénier tout mérite à cette étude. Nous lui savons gré, en particulier, d'avoir résisté à la tentation d'un expédient auquel on a trop souvent fait appel en ces dernières années : reculer la date de l'Épître aux Galates jusqu'à une période antérieure aux débats racontés dans *Act.*, xv. Solution facile à première vue; mais M. Sanders a bien montré qu'il faut la payer d'un prix trop élevé en détachant chronologiquement l'Épître aux Galates des épîtres du troisième voyage, en particulier de la II[e] aux Corinthiens (1).

Ne lâchons pas le certain pour l'incertain. Le certain, ici, ce sont les points de repère fournis par saint Paul. La manière dont Luc compose ses récits laisse place à une certaine marge d'incertitude. Il lui arrive de bloquer en un seul récit des faits distincts; la critique tend de plus en plus à croire qu'il a procédé de cette façon dans *Act.*, xv (2). Dans la composition de son évangile, son souci de belle ordonnance, notamment au point de vue géographique, lui a fait apporter des modifications importantes dans l'ordre des événements; rappelons, par exemple, l'anticipation de la péricope sur la prédication de Jésus à Nazareth et l'omission complète des apparitions du Ressuscité en Galilée. Des procédés de ce genre disqualifieraient un historien moderne; ils étaient légitimes dans la conception que les anciens se faisaient de l'histoire. Il n'est donc pas téméraire de penser que Luc a eu recours dans les Actes aux méthodes de synthèse historique que nous pouvons observer dans son évangile.

Mais on ne saurait se contenter de faire des suppositions. La méthode

(1) Ces observations de M. Sanders rejoignent celles qu'a développées Ch. H. Buck dans son article *The Date of Galatians* (*JBL.*, LXX, 1951, pp. 113-122), qui cherche à établir sur une base philologique l'antériorité de *II Cor.*, i-ix sur l'Épître aux Galates. En revanche, personne, que nous sachions, n'a pris au sérieux l'hypothèse du même auteur (*The Collection for the Saints, Harv. Theol. Rev.*, XLIII, 1950, pp. 1-29) qui veut placer avant le concile, daté de 48, toutes les « grandes épîtres » : la I[re] aux Corinthiens aurait été écrite au printemps 47, l'Épître aux Romains durant l'hiver 47/48, la II[e] aux Corinthiens et l'Épître aux Galates dans l'intervalle entre ces deux dates. Le rédacteur des Actes aurait tout simplement fait erreur sur l'époque où il fallait insérer le journal de voyage racontant la mission de Paul en Europe.

(2) « D'aucuns pensent même que ces prescriptions (du décret apostolique) proviendraient d'une assemblée distincte, postérieure, Luc ayant artificiellement bloqué les deux assemblées en un seul récit selon un procédé dont personne ne conteste ailleurs la légitimité (par exemple, en Luc, 4, 16-30) » (S. Lyonnet, *Les Épîtres de saint Paul aux Galates, aux Romains.* La Sainte Bible... de Jérusalem, Paris, 1953, p. 14). Concernant cette hypothèse et les différentes formes qu'on lui donne chez les critiques, cf. *Les Problèmes...*, pp. 61 ss.

conjecturale de M. Sanders, qui reste dans la ligne des W. L. Knox ou des T. W. Manson, peut avoir l'avantage d'aiguiser l'attention qu'on doit porter aux textes; mais c'est dans la mesure où l'on parviendra à rendre compte des textes eux-mêmes qu'on s'approchera d'une solution satisfaisante (1). Ces textes, l'hypothèse de M. Sanders les bouscule vraiment beaucoup. On est en droit de souhaiter une méthode plus sûre, plus soucieuse de serrer de près les données dont nous disposons. C'est sur elles que l'histoire doit se bâtir plutôt que sur les trouvailles d'une imagination ingénieuse.

Saint-André-lez-Bruges,
juin 1956. Jacques Dupont, O. S. B.

(1) Épinglons une remarque de méthode que M. Haenchen fait à propos de l'hypothèse de Weizsäcker qui se fonde sur *Gal.*, II, 6 pour exclure absolument que les décisions dont il est question dans *Act.*, XV puissent provenir de la conférence de *Gal.*, II, 1-10; Weizsäcker conjecturait donc que ces décisions avaient été prises à la suite du conflit d'Antioche (*Gal.*, II, 11 ss.). On sait le succès de cette hypothèse, qui a rallié la majorité des critiques, y compris M. Sanders. M. Haenchen met en garde contre un entraînement trop facile : « Sie (cette hypothèse) versucht aus einer nur im Galaterbrief berichteten Szene das hinter der lukanischen Darstellung liegende Ereignis zu rekonstruiren, ohne die lukanische Darstellung selbst gründlich und genau nach ihrem eigenen Sinn zu befragen. Anstatt zunächst das literarische Problem des lukanischen Berichts vom Aposteldekret in Angriff zu nehmen, überspringt sie diese Aufgabe und will sofort jenes historische Problem lösen » (*op. cit.*, p. 415). En d'autres termes, le problème du concile de Jérusalem est un problème d'ordre littéraire avant d'être un problème d'ordre historique. Avant de s'ingénier à accorder des données apparemment contradictoires, il faut étudier les textes qui fournissent ces données et déterminer leur caractère. Seule cette analyse littéraire pourra fournir une base solide à des conclusions historiques. Cette analyse s'impose particulièrement dans le cas de la notice des Actes.

L'ÉLÉONA
SANCTUAIRE PRIMITIF DE L'ASCENSION

Au mois de mai 1910, les Pères Blancs, gardiens officiels de l'enclos français dit du *Pater* sur le mont des Oliviers, inauguraient des fouilles sur l'esplanade développée à l'occident du monastère des Carmélites. Depuis de longues années les diligentes recherches du R. P. Léon Cré l'avaient conduit à soupçonner en cet endroit le site primitif du sanctuaire de l'Ascension : ce monument constantinien contemporain de la basilique de la Nativité à Bethléem et du grand groupe du Saint-Sépulcre à Jérusalem, érigé lui aussi sur une troisième grotte mystique où le Sauveur avant de monter au ciel avait initié ses disciples aux « mystères cachés ».

Du somptueux édifice, anéanti depuis des siècles, rien n'apparaissait plus sur le sol, quoique la persistance un peu vacillante de l'enseignement en ce lieu du *Pater* et du *Credo* puisse tant bien que mal évoquer la notion primordiale des divines révélations eschatologiques. Les fouilles conduites huit mois durant par les Pères Blancs, avec la plus rigoureuse méthode, devaient brillamment confirmer l'érudition intuitive du R. P. Cré.

Du premier au dernier jour, ce chantier fut librement accessible au contrôle de n'importe quel visiteur, et la très bienveillante sympathie des savants directeurs y laissa carte libre à l'insatiable curiosité des archéologues de l'École biblique, à la seule condition de ne jamais entraver la marche des travaux. De ce contact presque journalier avec la passionnante fouille résulta, vers la fin de janvier 1911, une très copieuse documentation graphique d'où se dégageait spontanément l'ordonnance d'une basilique imposante — 30 × 18 m —, dont la superficie était plus que doublée par un vaste atrium à portiques et des propylées grandioses. Son caractère hautement archaïque était mis en évidence par toutes les modalités de son implantation, par d'amples vestiges de ses pavements en mosaïque et par les multiples épaves de sa décoration sculpturale, où des motifs évolués à travers des phases artistiques différentes se mêlaient, jusqu'à l'époque

médiévale, à des éléments caractéristiques de la plus ancienne architecture chrétienne en Palestine.

Malgré l'absence de toute précision épigraphique fournie par la fouille, deux détails particulièrement suggestifs concouraient à faire soupçonner l'origine constantinienne du monument. C'était d'abord la localisation étagée d'ouest en est sur la croupe méridionale du mont des Oliviers, environ 50 m au sud de l'esplanade couverte par l'actuelle mosquée de l'Ascension, mais à un niveau inférieur d'une dizaine de mètres en moyenne. C'était en second lieu le fait que l'édifice avait eu manifestement pour raison d'être une spacieuse caverne en roche vive, qui se développait devant l'abside surélevée de la basilique. Comment ne pas songer d'emblée, en présence d'une telle installation, au monument somptueux par lequel sainte Hélène consacra, sur le mont des Oliviers, et « à proximité de la cime de toute la montagne », le « souvenir du passage aux cieux du Sauveur de l'univers », et en même temps la grotte « où il avait aimé à séjourner », et dans laquelle « l'histoire véridique tient qu'il initia ses sectateurs aux mystères cachés » (1)?

Au moment où les fouilles s'achevaient, dans les derniers jours de février 1911, M. le marquis de Vogüé arrivait à Jérusalem. Déjà plus qu'octogénaire, l'illustre maître revenait pour la cinquième fois en Palestine, dans le dessein de remettre au point son grand ouvrage sur *Les églises de la Terre Sainte* (2), fruit de son voyage de 1854. Dès cette époque il avait exprimé sa conviction, inspirée par les textes d'Eusèbe, que les trois fondations constantiniennes de Bethléem, de Jérusalem et du mont des Oliviers constituaient une « trinité mystique et monumentale destinée à honorer le point de départ du christianisme » (3). Mais les bouleversements séculaires du mont des Oliviers ne lui permirent pas de soupçonner la localisation concrète du troisième élément de cette « trinité »; du moins s'efforça-t-il d'en voir quelques vestiges dans la mosquée actuelle de l'Ascension (4).

Informé des fructueuses découvertes récentes des Pères Blancs, il voulut sans retard les étudier lui-même. Durant les laborieuses heures d'un long après-midi sur le terrain des fouilles, il contrôla personnellement de multiples cotes d'arpentage, se fit indiquer les bases et l'outillage du nivellement, scruta les vestiges de maçon-

(1) Eusèbe, *Vie de Constantin*, III, (44) — éd. Heikel, p. 95. On reviendra sur ce texte fondamental.
(2) In-4° de 464 pp., très illustré. Paris, Victor Didron, 1860.
(3) *Op. laud.* p. 57.
(4) *Ibid.*, p. 316 ss.

nerie antique et les épaves structurales et décoratives. Au terme de cette rigoureuse enquête, il discerna sans aucune hésitation « les éléments essentiels du troisième terme de la trilogie constantinienne » : celui qui, dès avant la fin du IVe s., provoquait l'admiration de la célèbre pèlerine Éthérie, sous sa désignation grecque d'*Éléona* (1).

La compétence notoire du vénéré maître me fait prendre la liberté de résumer succinctement les motifs techniques de sa ferme conviction :

« Le plan du monument antique est écrit sur le sol par les fondations retrouvées..., blocage extrêmement solide..., reposant au fond d'une tranchée taillée dans le roc vif. Cette tranchée... dessine tout le contour du monument, ainsi que ses principales divisions intérieures. Le plan est le plan classique des basiliques constantiniennes : des propylées, un atrium rectangulaire, une église à trois nefs terminée par une abside. Ces trois parties... s'étagent... de l'ouest à l'est, reliées par des degrés; des fragments de mosaïques... indiquent les anciens niveaux. La grotte, raison d'être du monument, est à la place d'honneur, sous le chœur surélevé; on en distingue très bien la disposition primitive. Les architectes du quatrième siècle avaient respecté la forme générale de la cavité naturelle, mais l'avaient aménagée en chapelle; au fond et dans l'axe même de tout l'édifice, ils avaient disposé une absidiole en cul-de-four... revêtue d'une maçonnerie en bel appareil romain... Au centre de l'atrium... se trouve une belle citerne voûtée sur piliers, à la romaine... Au flanc méridional... est accolé un baptistère avec bassin central, pavé en mosaïque... » (2).

Si parfaitement claire était cette ordonnance, tellement spontanée surtout son adaptation aux plus anciennes données littéraires, que l'identification du monument fut proclamée à l'envi par tous les témoins tant soit peu qualifiés de la fouille et les visiteurs érudits (3). Les savants explorateurs ne firent pas attendre le compte rendu officiel de leur découverte, publié dès 1911, sous la signature du R. P. Léon Cré et le titre expressif : *La basilique hélénienne de l'Éléona retrouvée avec la grotte où Notre-Seigneur instruisait ses disciples au mont des Oliviers* (4). Leur aimable libéralisme voulut bien autoriser la publication simultanée des relevés archéologiques, très indépendants

(1) De Vogüé, *Jérusalem, hier et aujourd'hui. Notes de voyage.* In-16 de 109 pp. Paris, Plon, 1912. Voir pp. 40 et 36 s. Sur cette appellation voir les remarques du P. Abel dans *Jérusalem nouvelle*, p. 383.

(2) *Op. laud.*, pp. 40-43.

(3) Qu'il suffise de signaler, parmi les plus compétentes attestations initiales : le R. P. lazariste Ad. Dunkel, *Die grosse Basilica* (« *Eleona* ») *auf dem Oelberg*, dans *Das heilige Land*, LV, 1911, pp. 225-231. — Le pasteur Dr Joh. Reil, de l'Institut évangélique allemand : *Die Eleonakirche*, dans les *Mittheil. und Nachr. des DPV.*, 1912, pp. 17-19. — Du même : *Die Eleona*, dans *ZDPV.*, XXXVIII, 1915, pp. 58-65 : mémoire beaucoup plus dense, avec un essai d'analyse des éléments décoratifs caractéristiques des phases successives de l'édifice.

(4) Dans l'*Oriens Christianus*, nouv. série, vol. I, pp. 119-134; voir quelques compléments ultérieurs, *ibid.*, pp. 316-321.

mais plus détaillés, exécutés par l'École biblique, sous la responsabilité du P. Vincent (1).

Au seul examen des ruines exhumées fraîchement, avant qu'aucun plan d'ensemble ait été mis sous ses yeux, M. de Vogüé soulignait avec énergie le rôle prépondérant de la caverne rocheuse enchâssée sous le chevet de la basilique, dont elle avait manifestement régi toute l'implantation sur un site accidenté. Le soin scrupuleux que l'architecte ancien s'était imposé pour en respecter les irrégularités naturelles en l'ornant avec élégance en attestait le caractère sacrosaint, et donnait une clarté saisissante aux indications d'Eusèbe relatives à la localisation du sanctuaire constantinien de l'Ascension. Exprimées avec plus d'emphase oratoire ou de mysticisme que de réel et simple souci chorographique, ces indications paraissaient fatalement obscures depuis la dévastation radicale de l'édifice dont l'envahissement séculaire des décombres avait oblitéré toute trace, effaçant même le souvenir de la vénérable grotte qui avait motivé sa création. Relues à la lumière des éléments concrets révélés par la fouille, elles redeviennent singulièrement expressives.

Quand par exemple Eusèbe veut démontrer l'accomplissement de la vision prophétique où Ézéchiel (XI, 22 s.) contempla jadis la gloire de Dieu émigrant de Jérusalem coupable et vouée à la destruction, mais s'arrêtant « sur la montagne qui se trouve à l'orient de la ville », il écrit :

« C'est ce qu'on peut voir d'ailleurs accompli à la lettre aujourd'hui que les fidèles du Christ accourent de tous les points de la terre... y demeurer pour vérifier la prise et la ruine de Jérusalem, objet des prédictions, et pour adorer sur ce mont des Oliviers, en face de Jérusalem, où la gloire du Seigneur a émigré, après avoir quitté la première ville. En vérité et suivant une interprétation rationnelle et littérale, les pieds du Seigneur et Sauveur, du Verbe lui-même, au moyen du corps humain qu'il avait revêtu, se sont posés sur le mont des Oliviers, près de la grotte que l'on y montre, lorsque, après avoir prié et avoir révélé à ses propres disciples, sur le sommet du mont des Oliviers, les mystères de la fin, il s'éleva de là au ciel, comme Luc nous l'apprend dans les Actes des Apôtres » (2).

Eusèbe veut ici mettre uniquement en évidence que le mont des Oliviers a été le glorieux théâtre de l'Ascension du Sauveur. Aucune

(1) Voir H. Vincent, *L'église de l'Éléona*, *RB.*, 1911, pp. 219-265; étude un peu systématisée, en 1914, dans le second fascicule de *Jérusalem Nouvelle*, pp. 337-360, avec la même documentation graphique, mais complétée par l'enquête détaillée du P. Abel sur les textes évangéliques et la tradition, *ibid.*, pp. 374-419. Les références qui vont suivre se rapportent à cette publication définitive.

(2) Eusèbe, *Démonstration évangélique*, liv. VI, 18; *PG.*, XXII, col. 457. Texte original et traduction du P. Abel, dans *Jérus. nouv.*, p. 392. Voir aussi son commentaire, *ibid.*, p. 380, et la note 1 de la p. 381, suggérant que la mention de la prière de Jésus, avant l'Ascension, « contient en germe la tradition du *Pater* », demeurée vivace en cet endroit.

mention d'empreintes de ses pieds dans le rocher, mais l' « interprétation spontanée et concrète » — τὴν πρόχειρον καὶ ῥητὴν διήγησιν — du récit des Actes : après sa prière et ses révélations suprêmes aux disciples, Jésus s'est élevé au ciel *près* de la grotte attestée par la tradition — πρὸς τῷ αὐτόθι δεικνυμένῳ σπηλαίῳ —. Or on sait que dans les cas où il dit « on montre », et non pas « on voit », « le renseignement peut être tout à fait exact, mais ce terme même dégage [sa] responsabilité » (1). S'il ne présente en ce moment la grotte *montrée* qu'à la façon d'un repère extrinsèque, il n'hésitera pas ailleurs à garantir son authenticité.

Plus explicite en effet dans la *Vie de Constantin*, Eusèbe exalte la munificence impériale qui consacra par des temples somptueux deux grottes mystiques : celle de « la première manifestation du Sauveur » par sa naissance dans la chair, et celle où s'attacha, « sur la hauteur — ἐπὶ τῆς ἀκρωρείας — la mémoire de l'Ascension vers les cieux ». Un peu plus loin, c'est à la pieuse mère du prince qu'il fait directement honneur de l'érection des deux sanctuaires, et après la mention relativement sobre de celui de Bethléem, il détaille avec plus de précision les titres qui motivèrent celui du mont des Oliviers :

« En outre, la mère du basileus exaltait par des constructions superbes, sur le mont des Oliviers, le souvenir du passage aux cieux du Sauveur de l'univers, en élevant, sur les sommets, à proximité de la cime de toute la montagne, l'édifice sacré d'une église, et en y fondant un temple de prières en l'honneur du Sauveur qui aima à séjourner en ce lieu; car c'est là même, dans la grotte précisément, que l'histoire véridique tient que le Sauveur de tous initia ses sectateurs aux mystères cachés... » (2).

Ce monument impérial consacré à l'Ascension comportait donc un ἱερὸς οἶκος ἐκκλησίας, c'est-à-dire une église avec tous ses éléments et ses dépendances variées — propylées, atrium à portiques, sacristies, chapelles annexes, résidence du clergé — et un νεὼς προσευκτήριος réservé spécialement à la prière (3). Le site en est cette fois nettement déterminé : ἄνω πρὸς ταῖς ἀκρωρείαις παρὰ τὴν τοῦ παντὸς ὄρους κορυφήν, où se trouvait la grotte sanctifiée par le séjour et les suprêmes révélations du Sauveur : grotte que l'historien n'hésite pas à considérer comme authentique et attestée par une tradition digne de toute créance.

(1) Suivant l'observation bien fondée du P. Lagrange, *A la recherche des sites bibliques*, dans *Conférences de Saint-Étienne*, 1911, p. 14.

(2) *Vie de Constantin*, III, 41 s., éd. critique de Heikel, p. 95. Texte grec intégral et trad. du P. Abel, dans *Jér. nouvelle*, p. 393, et le commentaire p. 381.

(3) Sur cette terminologie eusébienne, voir *Jér. nouv.*, p. 159, n. 7.

Une dernière assertion d'Eusèbe mérite d'être ici rappelée; car, dans la synthèse des fondations constantiniennes en Palestine, elle situe en raccourci le sanctuaire primitif de l'Ascension en relation évidente avec la grotte précédemment désignée.

« Choisissant dans cette région-là trois endroits ayant l'honneur de posséder trois grottes mystiques, [Constantin] les orna de riches constructions, attribuant à la grotte de la première apparition de Dieu la vénération qui lui était due, honorant dans l'autre, sur les sommets, la mémoire de la dernière Ascension, exaltant dans la grotte intermédiaire les victoires dont le Sauveur couronna tout son combat. L'empereur embellit tous ces lieux faisant éclater partout le signe salutaire » (1).

En résumé, le sanctuaire primordial de l'Ascension est donc situé par Eusèbe sur la croupe altière du mont des Oliviers, non loin à vrai dire de sa pointe culminante, mais à proximité beaucoup plus immédiate d'une grotte sanctifiée par le séjour et les enseignements intimes du Sauveur. Même à défaut de rigoureuses précisions chorographiques par des cotes de distance et des indices d'orientement, sa concordance saisissante avec les vestiges monumentaux exhumés par les fouilles des Pères Blancs s'impose à l'examen. Il est excellemment dans l'esprit des primitives traditions chrétiennes sur les Lieux Saints. En vertu d'une exigence psychologique innée, les disciples directs du Christ avaient naturellement conservé le souvenir ému des sites consacrés par les plus mémorables événements de la vie du Divin Maître; ils constituaient en effet pour eux des témoins irréfragables de leur foi. La connaissance exacte de tels sites, surtout lorsqu'ils offraient la garantie d'un vocable propre ou de quelque particularité naturelle assez saillante pour les individualiser, s'était perpétuée religieusement et sans aucun hiatus notable — on en a maintes fois administré la preuve (2) — à travers les générations des fidèles du I^er^ au III^e^ s.; leur piété convaincue par ces précieux témoignages n'éprouvait aucun besoin de les enrichir d'autres détails que ceux enregistrés dans les sobres attestations de l'Évangile. On sait de reste que l'Évangile, très nettement explicite sur le fait de l'Ascension, ne fournit pas la moindre détermination concrète de l'endroit où elle se produisit. Il ressort néanmoins des narrations concernant la dernière apparition du Sauveur ressuscité qu'après avoir renouvelé ses enseignements suprêmes et sa mission aux disciples, « il les

(1) Eusèbe, *Panégyrique de Constantin*, IX, 17; éd. Heikel, p. 221. Texte grec et trad. du P. Abel, *Jér. nouv.*, p. 393.

(2) Voir par exemple Abel, *Jér. nouv.*, pp. 894-902. — Vincent, *L'authenticité des Lieux Saints*, pp. 26-39. — Id. dans *Vivre et penser*, III, 1944 (= *RB.*, LII), pp. 63-67, contre le livre paradoxal de M. Halbwachs, *La topographie légendaire des Évangiles* (Paris, 1941).

emmena jusque vers Béthanie. Et ayant levé les mains, il les bénit. Et tandis qu'il les bénissait, il s'éloigna d'eux. Et il était enlevé au ciel » (*Luc*, XXIV, 50 s.). D'après l'information que s. Luc insère au début des *Actes* (I, 6-9), les Apôtres ayant interrogé leur Maître sur l'époque où il reviendrait pour inaugurer son règne messianique, il les avertit qu'il ne leur appartient pas de connaître une date dont le secret est réservé au Père, et conclut en leur annonçant l'effusion prochaine de l'Esprit-Saint qui leur communiquerait la force d'être ses témoins à la face de l'univers. A ce moment, ils le virent s'élever, bientôt soustrait à leurs regards par une nuée. L'interrogation des Apôtres rappelait spontanément celle qui naguère avait provoqué les enseignements du Sauveur sur la ruine de Jérusalem et la fin des temps; rien ne paraissait donc plus naturel que de situer la scène au même endroit, sur ce mont des Oliviers où de grandioses visions prophétiques avaient manifesté la présence glorieuse du Seigneur (1). Ainsi l'interpréta la tradition primitive en localisant cet ultime entretien en relation étroite avec la grotte consacrée par les séjours, la prière et les révélations de Jésus. Le groupe apostolique n'était évidemment pas alors réuni dans la grotte elle-même, puisqu'à l'instant où Jésus se séparant des siens est enveloppé par la nuée, ils contemplent avec émoi son élévation vers le ciel. Beaucoup mieux que d'hypothétiques empreintes matérielles de ses pieds dans le roc, à cet instant suprême, la nuée miraculeuse attestait son retour à la droite du Père. Au lieu toutefois d'en attacher la mémoire à quelque élément imprécis ou fugitif, la croyance chrétienne l'associa très judicieusement à la grotte rocheuse tout à fait voisine et qui déjà par elle-même constituait un permanent témoignage du passage et de l'action du Sauveur. Le monument que Constantin, à l'instigation de sa pieuse mère, fit ériger pour glorifier l'Ascension consacrait par conséquent avec évidence le groupement très motivé qu'authentiquait la sobre tradition topographique primordiale.

La conversion officielle de l'Empire, la paix constantinienne et la renommée des Lieux Saints embellis par la munificence impériale firent promptement affluer à Jérusalem un extraordinaire concours de pèlerins. Sous la double influence de ces fervents visiteurs, insatiables des plus minutieux détails relatifs aux sanctuaires, et de leurs guides locaux, avides plus encore d'étaler un savoir pas toujours circonspect, la tradition ne devait pas tarder à s'étoffer d'éléments accessoires plus ou moins fondés mais d'autant plus vite accrédités

(1) Cf. *Éz.*, XI, 22 s.; *Zach.*, XIV, 4.

qu'ils relevaient davantage du merveilleux. Quand, vers 375, la sainte matrone Pœmenia, devancière des deux illustres Mélanies romaines, couronna le fin sommet de la montagne sacrée par une église sous le vocable spécifique de l'Ascension et l'enrichit de dépendances où elle désirait elle-même fixer sa demeure (1), sa fondation modifiait déjà la tradition primordiale, sans s'écarter toutefois de la stricte perspective évangélique. Aussi bien demeurait-il parfaitement vraisemblable de considérer ce mamelon culminant comme le piédestal d'où Jésus, s'éloignant un peu des Apôtres, aurait commencé de s'élever au ciel (2). Ce dédoublement de localisation allait être confirmé par les précisions que la diligente pèlerine Éthérie consigna, vingt ans plus tard, dans ses informations très circonstanciées, sur la relation chorographique exacte entre l'*Éléona*, lieu saint global primitif constantinien, et l'*Imbomon*, sanctuaire particulier de l'Ascension : ἐν Βωμῷ, « sur le monticule » (3). Signalons néanmoins avec insistance, jusqu'à ce moment, l'omission radicale de toute empreinte miraculeuse. Dès le début du v^e^ s. au contraire, se fait jour la légende amplificatrice : timidement d'abord par le refus merveilleux que le sol, dans l'église de l'Ascension, aurait opposé farouchement à toute tentative de l'enfouir sous un dallage somptueux (4); mais bientôt après foisonneront les empreintes folkloriques des pieds de Jésus sur une poussière où les avides déprédations des pèlerins ne parviennent jamais à les atténuer, et finalement dans la roche elle-même, où elles se sont imprimées « comme dans une cire molle » (5). L'Éléona, saccagée la première par les Perses en 614, fut remplacée par de modiques oratoires sous les vocables du *Pater* et du *Credo*, qui per-

(1) Voir la relation de Pierre l'Ibère, éd. Raabe, p. 30. Texte syriaque et trad. du P. Abel, *Jér. nouvelle*, p. 394. Dans sa recension de l'ouvrage de Raabe (*RB.*, 1896, pp. 457-460), le P. Lagrange a résumé les informations utiles sur le personnage de Pierre l'Ibère et sa date. La fondation de Pœmenia marque le point de départ d'une frondaison monastique si touffue qu'un siècle et demi plus tard le pèlerin Theodosius, grand amateur de statistiques et de chiffres, pourra dénombrer, autour du sanctuaire, « vingt-quatre églises » (Geyer, *Itinera hieros.*, p. 140).

(2) On croirait volontiers que, dès 333, le *monticulus* assez voisin de la basilique constantinienne était signalé à la vénération du Pèlerin de Bordeaux, bien qu'il se soit étrangement mépris en y mentionnant la Transfiguration au lieu de l'Ascension : bel exemple des quiproquos fréquents chez les pèlerins et touristes, qui saisissent mal les explications de leurs guides, ou s'embrouillent dans leurs propres réminiscences... Voir son texte dans Geyer, *Itinera*, p. 23, ou *Jér. nouv.*, p. 393.

(3) Textes cités dans *Jér. nouv.*, p. 393 s.

(4) Information curieuse relatée par S. Paulin de Nole et Sulpice-Sévère. Citations *in extenso* dans *Jér. nouv.*, p. 394; cf. p. 382, où le P. Abel relève leur attribution erronée de cette église à sainte Hélène.

(5) Expression pittoresque de Theodosius (Geyer, *Itinera*, p. 146), qui s'applique, à vrai dire, non aux pieds, mais aux « deux épaules du Seigneur », au lieu dit *Ancona*. Sur le développement ultérieur de ces empreintes, celles des pieds surtout, voir Abel, *Jér. nouv.*, p. 409 s.

pétuaient seulement le souvenir des enseignements du Sauveur, tandis que la mémoire explicite de l'Ascension se fixait dans l'église octogonale moins précairement restaurée (1).

Ce rapide aperçu de la documentation littéraire relative au sanctuaire initial constantinien de l'Ascension résume les preuves essentielles de son identification avec l'Éléona révélée par les savantes fouilles des Pères Blancs : identification qui s'accrédita, dès le principe et de manière unanime, parmi les historiens qualifiés des Lieux Saints. Les contrôles précis et réitérés n'ayant par ailleurs fait surgir aucune objection technique contre les relevés publiés, la restauration du glorieux monument fut envisagée. Dès la fin de 1913, un comité fut constitué en France pour la promouvoir, et un architecte officiel, aussi distingué que bien au fait du caractère de l'ancien art chrétien, fut chargé d'en établir les plans, après vérification méthodique des relevés de fouille. La réalisation allait être entravée par les plus fâcheuses circonstances.

En août 1914 éclatait la première guerre mondiale. De la fin de l'automne jusqu'au début de décembre 1917, un contingent de troupes germano-turques alliées, cantonné au mont des Oliviers, occupa le couvent des Carmélites françaises évacuées et l'esplanade adjacente, au grand détriment des précieuses ruines qui s'y dilataient depuis 1911. Voici en quels termes le P. Abel, réformé pour blessure grave sur les champs de bataille de France et revenu à Jérusalem en 1918, a décrit dès son retour les résultats de cet habitat militaire prolongé :

« Les tranchées de fouilles sur l'esplanade du *Credo* ont été comblées, de manière que le plan de l'église est aussi méconnaissable qu'avant l'exploration de 1910. Mais où les déprédations sont venues confirmer nos craintes c'est à la crypte mise à jour dans le cloître du *Pater*. La grotte de l'enseignement du Sauveur n'est plus marquée que par un trou béant dans lequel glissent les terres environnantes. Tout l'appareil de l'absidiole, les montants des deux entrées, les marches d'escalier, des fragments même du rocher, en un mot tout ce qui figure à la planche XXXVI de *Jérusalem nouvelle*, a été brutalement arraché. Ces matériaux ont servi à la construction d'une cuisine de campagne qui s'adosse au mur septentrional du terrain du *Credo*, où ils demeurent très reconnaissables. Cette destruction donne par conséquent à nos photographies et à nos relevés un prix inestimable » (2).

De retour moi-même à Jérusalem dans les premiers mois de 1919, je ne fus pas moins attristé que mon confrère, en présence des bouleversements qui paraissaient avoir anéanti les imposants vestiges

(1) Voir à ce sujet l'excellent et décisif article du P. René Burtin, des PP. Blancs, *RB.*, 1914, pp. 401-423.

(2) Abel, *RB.*, 1918, p. 555 s.

de l'Éléona. Je constatai bientôt qu'en 1915 l'archéologue allemand Edm. Weigand avait, pour la première fois, contesté l'objectivité des relevés parus dans la *RB.* et *Jérus. nouvelle*, et déclaré fermement que l'attribution de l'édifice à Constantin ne reposait que sur de multiples erreurs techniques. Son mémoire, dénué de tout graphique, ne laissait supposer aucune enquête personnelle sur les ruines dont il critiquait l'interprétation (1). La *RB.* réagit seulement alors par une très laconique note (2). Je venais en effet d'apprendre qu'au lieu d'être abandonné, le projet de restauration de l'Éléona s'était affermi. Dans les anxiétés de la Guerre mondiale, sous le patronage de hautes personnalités, le comité français primitif, élargi au plan international et religieux, avait émis le vœu de restaurer l'antique sanctuaire constantinien comme gage de la paix.

En conséquence, les Pères Blancs étaient mandatés pour procéder aux déblaiements nécessaires sur le site récemment saccagé qu'ils avaient si brillamment révélé naguère, et ils s'y employaient avec autant de précautions que de célérité. On eut promptement la satisfaction de s'apercevoir que la dévastation utilitaire avait été moins radicale qu'on ne l'appréhendait. Le nettoyage méticuleux remit au jour tous les éléments profonds incrustés dans les tranchées de roc, et fit même constater avec toute certitude la limitation à angle droit du bas-côté méridional de la basilique et sa liaison avec l'abside saillante, comme on avait cru déjà pouvoir l'enregistrer en 1910 (3). La restauration projetée fut inaugurée sans retard, après contrôle attentif des ruines par l'architecte officiel choisi pour la diriger. S. É. le cardinal Dubois en posait solennellement la première pierre, le 2 janvier 1920, dans la vénérable crypte traditionnelle (4).

Tandis que les travaux progressaient, M. Edm. Weigand, froissé par l'information sur les dégâts militaires germano-turcs au mont des Oliviers, proclamait avec une véhémence notablement accentuée sa conviction de plus en plus décidée sur l'authenticité constantinienne intégrale de la basilique actuelle de Bethléem, et l'attribution au v^{e} siècle seulement de l'église de l'Éléona (5). Au sujet de cette dernière, sa nouvelle dissertation, écrite avec une visible mauvaise humeur et tout aussi dépourvue que la première de tout indice d'en-

(1) Ed. Weigand, *ZDPV.*, XXXVIII, 1915, pp. 132-135, en appendice à un copieux mémoire, non moins acerbe, sur la basilique de la Nativité à Bethléem étudiée par Vincent et Abel.

(2) Voir *RB.*, 1919, p. 300.

(3) *Jér. nouv.*, pl. xxxv, et le diagramme reconstitué, p. 356, fig. 154.

(4) Cf. *RB.*, 1920, p. 267 ss.

(5) Voir *ZDPV.*, XLVI, 1923, pp. 193-220.

quête directe sur les ruines, s'en prenait exclusivement aux soi-disant bévues que le P. Vincent aurait pitoyablement commises dans l'interprétation architecturale de ses propres relevés.

Au gré de ce docte technicien, les ruines impliquaient : 1° un narthex avec vaste portail béant sur l'atrium raccourci; 2° une abside empâtée dans un chevet rectiligne; 3° l'insertion gratuite, au bout du bas-côté méridional, d'une salle symétrique à celle du bas-côté nord; et l'on ne discernait guère l'agencement de la crypte avec la nef centrale de l'église (1). Ces transformations arbitraires se donnaient comme la résultante inéluctable de spéculations fuligineuses sur les cotes précises enregistrées par les fouilleurs, et plus fermement encore sur des considérations stylistiques, fort érudites à coup sûr, mais aussi précaires que celles promises au plus flagrant démenti par les découvertes archéologiques ultérieures dans la basilique de Bethléem (2). Aussi parut-il tout à fait oiseux de discuter cette interprétation arbitraire, demeurée d'ailleurs sans aucun écho tant soit peu qualifié. L'adhésion que lui donna par la suite M. Carl Watzinger n'était nullement de nature à la fortifier. Cet archéologue de bonne marque, attaché scientifiquement au corps expéditionnaire allemand en Palestine de 1914-1917, aurait pu s'éclairer personnellement sur l'Éléona et constituait en principe une autorité technique impressionnante; mais quand il traite brièvement du sujet, c'est pour avertir qu'il accepte d'emblée l'interprétation de Weigand, comme il partage au surplus sa conviction paradoxale sur la basilique de Bethléem (3).

En ce temps-là les travaux de restauration de l'Éléona, qui venaient de remettre la crypte en état, chômaient depuis 1926, suspendus par la crise économique en France et par les troubles politiques en Palestine. La seconde guerre mondiale devait bientôt accentuer leur longue mise en sommeil. Vers 1945 je crois, le Comité promoteur ayant annoncé son intention de les remettre en marche provoqua de manière inattendue les plus sérieuses oppositions. La restauration d'une grande église au mont des Oliviers, devenue astronomiquement coûteuse, était taxée de superfluité d'autant plus stérile et inopportune qu'elle ne servirait jamais qu'au très rare concours de pèlerins étrangers. Tout au plus devait-on envisager la commémoraison du

(1) Cf. le diagramme publié, *op. laud.*, p. 219.

(2) Cf. *RB.*, 1936, p. 552 et n. 2. Même après cette réfutation par les faits archéologiques, M. Edm. Weigand sembla tenir encore à son paradoxe. Il souhaitait de nouvelles fouilles..., et paraissait douter toujours du remaniement profond de la basilique sous Justinien (*Byzant. Zeits.*, 1938, p. 474).

(3) Voir Watzinger, *Denkmäler Palästinas*, II, p. 126 s., publié en 1935. Cf. à ce propos *RB.*, 1936, p. 414, n. 3; pp. 419 et 552, n. 2.

sanctuaire antique par une modique chapelle, si tant est même qu'il ait jamais existé quelque véritable sanctuaire en cet endroit, puisque la science contemporaine avait gravement compromis — pour ne pas dire éliminé de façon péremptoire — l'authenticité constantinienne de l'Éléona : verdict scientifique récemment formulé dans un ouvrage publié sous les auspices et le patronage du Collège de France, et devenu promptement célèbre : *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, par M. André Grabar (1).

Dans l'ancien langage chrétien, μαρτύριον ou *martyrium* signifiait essentiellement « témoignage ». A partir de cette constatation, le savant byzantiniste déduit à bon droit que, par l'érection de *martyria*, les chrétiens des premiers siècles entendaient consacrer le « témoignage en faveur du vrai Dieu, apporté soit par les martyrs, soit par les objets et lieux qui avaient « vu » se produire un événement de l'histoire sacrée ». Son but principal est de montrer que, sous ce double aspect, le culte des saints — avant tout des martyrs — et celui des lieux « témoins de l'œuvre du Salut » (p. 30) procèdent uniformément du culte des « héros antiques » (p. 31).

Après l'étude immédiate et très attentive du livre, dont l'érudition encyclopédique éblouissante provoquait ma plus franche admiration, sa thèse que les *martyria* chrétiens dérivent des *hérôa* antiques ne me paraissait pas de tous points évidente. Il n'ignore d'ailleurs pas lui-même les objections qu'elle a soulevées chez des spécialistes aussi qualifiés que certains hagiographes éminents parmi les Bollandistes. Les considérations déduites de cette thèse pour reconstituer les *martyria* constantiniens de Palestine me laissaient passablement sceptique, mais absorbé alors par maintes obligations je m'étais abstenu de toute critique de l'ouvrage. Aujourd'hui même je n'ai pas la moindre intention d'exprimer un avis sur le fond de la thèse, et pas davantage de discuter les vues personnelles de M. Grabar sur l'ensemble des *martyria* chrétiens de Bethléem et de Jérusalem. Toutefois, comme ses conclusions relatives à celui du mont des Oliviers sont fermement exploitées pour s'opposer à la reprise de sa restauration interrompue, je voudrais montrer qu'elles sont loin d'être décisives.

On constatera d'abord, non sans surprise, que M. Grabar n'est pas

(1) Trois volumes in-8° : I^er^, *Architecture*, 638 pp. et 135 fig. au trait; II^e^, *Iconographie*, 402 pp. et fig. 136-147 au trait; III, *Album* de LXX planches en phototypie. Paris, Collège de France et Librairie Adrien Maisonneuve, 1946 — date tardive imposée par les événements à la publication de ces *Recherches*, exposées au Collège de France en 1942, « dans une série de conférences de la Fondation Gustave Schlumberger » (*Préface*, p. 9).

(2) Grabar, *Martyrium*, I, p. 29.

mieux informé sur l'exacte position chorographique de la grotte de l'Éléona que sur la nature de l'enseignement de Jésus dont elle fut le théâtre. Aussi bien s'y reprend-il à deux fois pour situer « le sanctuaire de la grotte de l'annonce de la Passion, dite de l'Éléona, au pied de Gethsémani » (1); et ailleurs, à propos « de la basilique de l'Éléona... On se rappelle qu'elle fut élevée sur l'emplacement de la grotte au pied du mont des Oliviers, où le Christ parla à ses disciples de la vie future » (2).

La monographie de *L'Éléona et l'Ascension* (3) s'ouvre par l'affirmation très catégorique : « De tous les *martyria* constantiniens de Terre Sainte, c'est le sanctuaire du Mont des Oliviers que nous connaissons le moins. » Avec une bienveillance dont je ne saurais assez le remercier, M. Grabar veut bien proclamer comme « la meilleure étude qui lui ait été consacrée, celle des RR. PP. Vincent et Abel », dans « *Jérusalem Nouvelle*, p. 337 et s. ». Leur identification de ce *martyrium* constantinien avec les vestiges de la grande basilique exhumée par les fouilles des PP. Blancs lui paraît même « très vraisemblable », malgré « l'absence de toute inscription et de tradition locale attachée à ces ruines », sur ce mont des Oliviers, où l'on pouvait, au VI^e^ s., dénombrer « jusqu'à 24 églises et chapelles » (4). Il récuse toutefois leur reconstitution d'une « partie essentielle de la basilique..., à savoir le chœur » : 1° parce que « la fouille des Pères Blancs n'a pu être poussée au delà de... l'extrémité Est de la nef » et « c'est dans cette partie de l'édifice que se trouvait la grotte sacrée »; leur « chevet-écrin », avec « simple abside semi-circulaire » demeure donc une hypothèse que n'appuie « aucun argument solide »; 2° parce que leur ordonnance « de la grotte sous le *presbyterium*, avec son système d'escaliers, est trop visiblement inspirée par les cryptes archaïques des églises médiévales en Europe latine » (5).

Il serait difficile d'attester mieux que l'enquête du distingué savant n'a été suffisamment attentive ni aux ruines — si tant est qu'il les ait jamais visitées —, ni aux relevés qui lui sont familiers. Le plus

(1) GRABAR, *Op. laud.*, p. 65, avec référence érudite, n. 1, à « *Jérusalem Nouvelle*, p. 328 et s. » : fiche mal contrôlée, d'où il ressort clairement que le distingué savant s'est embrouillé dans les grottes opposées du mont des Oliviers. Probablement d'ailleurs ne les connaît-il que par les livres...

(2) *Op. l.*, p. 213. Le renvoi global à « Matth. XXIV-XXV » accuse pour le moins une lecture superficielle; le discours est introduit par l'indication explicite que Jésus est « assis sur le mont des Oliviers » (XXIV, 3), et tout au long de cette centaine de versets il traite de beaucoup de points mal définis par « la vie future ».

(3) *Op. l.*, pp. 282-291, sans aucun graphique de l'auteur.

(4) THEODOSIUS, vers 530. Voir GEYER, *Itinera Hieros.*, p. 140.

(5) GRABAR, *Martyrium*, I, p. 283.

sommaire examen des planches XXXIV et XXXV de *Jér. Nouv.* aurait dû le convaincre que la fouille très diligente des PP. Blancs a été développée sur l'axe central de la basilique, de 6 m à l'orient par rapport au chevet rectiligne des bas-côtés nord et sud. Elle s'est limitée, à l'orient, sur une puissante tranchée dans le roc, dont la base chausse sur 1,20 m de hauteur l'extrémité orientale. Dans cette tranchée, large de 2,10 m, était fondé le chevet de l'abside saillante avec sa muraille normale épaisse de 1,40 m, assez isolée par conséquent de la grotte sacrée pour ne pas prendre appui sur son plafond rocheux, ni compromettre son élégante absidiole décorative appliquée devant la paroi de fond. La reconstitution du chœur, fondée sur ces faits, curieusement inobservés par M. Grabar, n'est donc nullement ébranlée par sa première objection.

La seconde est plus inefficace encore. Elle implique — avec discrétion il est vrai — que je me serais très lourdement mépris, et beaucoup d'autres d'ailleurs avec moi, en attribuant à l'ère constantinienne l'ordonnance d'une crypte qu'il proclame, lui, visiblement inspirée par les cryptes médiévales archaïques en Europe : jugement olympien, qui exigerait tout au moins quelque superficielle précision technique à défaut d'exemple concret. M. Grabar n'éprouve pas le besoin d'étayer son verdict par des faits, mais il paraît souhaiter, pour le *martyrium* du mont des Oliviers, un élément à plan central analogue à « l'octogone de la Nativité » et à « la rotonde de l'Anastasis qui servirent de chevet à ces basiliques » (1). Bien qu'il ne se montre pas d'abord très sûr lui-même de la nécessité d'une telle ressemblance, n'ignorant évidemment pas que l'Anastasis ne servait de chevet à aucune basilique, il va néanmoins risquer la gageure de doter le troisième *martyrium* constantinien d'un octogone : celui de l'Ascension, dont on a rappelé brièvement ci-dessus l'emplacement spécial et l'origine, environ 50 ans après la mort de Constantin.

Aux yeux de l'éminent byzantiniste, « le vrai problème architectural que posent les constructions de ce *martyrium* » consiste à élucider la relation précise entre l'Ascension et l'Éléona, c'est-à-dire entre l'édifice érigé spécialement pour « commémorer l'empreinte des pieds du Seigneur, à l'endroit même où il monta au ciel », et cet autre édifice voisin, « qu'aucune certitude ne lie ni au souvenir de l'Ascension (y compris celui de l'enseignement dans la grotte), ni à l'activité de Constantin et de sainte Hélène »; or leur groupement assimile ce *martyrium* double aux *martyria* constantiniens du Golgotha et de

(1) GRABAR, *op. l.*, p. 283.

Bethléem (1). — Le problème n'était certes pas ignoré; mais il avait été résolu depuis 50 ans par les architectes et les historiens qui avaient peiné sur les vestiges archéologiques et sur la documentation littéraire. M. Grabar entreprend de leur démontrer qu'ils se sont trompés et va leur révéler la solution découverte par lui.

Aux historiens d'abord il veut prouver que « sans être très clair », certain texte d'Eusèbe « semble distinguer avec une netteté suffisante deux sanctuaires, un premier dressé auprès de la pointe de la colline, et un autre sur l'emplacement de la grotte mystique » (2). Cette conclusion demeure encore ondoyante : « il aurait pu donc s'agir de deux églises... »; elle va s'affermir par d'amples développements qui relèvent d'une prestidigitation érudite dont la pèlerine Éthérie fait les premiers frais. Dans sa description des cérémonies liturgiques de la Semaine Sainte au mont des Oliviers, elle distingue avec toute la clarté possible l'*église* de l'Éléona, sur la grotte de l'enseignement de Jésus aux disciples, et l'Imbomon, « *lieu* d'où le Seigneur s'éleva au ciel » (3). Cette terminologie nuancée, qui semble opposer *ecclesia* à *locus*, n'est pas sans causer au premier abord quelque perplexité à M. Grabar. Et puisque, durant les longues synaxes à l'Imbomon, évêque et fidèles sont assis — au témoignage très explicite de la pèlerine — pour écouter les lectures évangéliques, il se hasarderait, au besoin, à « conclure des textes d'Eusèbe qu'à l'*Inbomon* se trouvaient des sièges fixes » (4). Il s'attache toutefois de préférence à démontrer qu'il existait une église sur le site de l'Ascension dès le temps d'Éthérie. D'aucuns penseraient volontiers qu'il enfonce une porte ouverte, cette église ayant été construite environ vingt ans auparavant. Ils sont dans l'erreur, et doivent apprendre qu'elle datait bel et bien de sainte Hélène. Car deux auteurs latins presque contemporains d'Éthérie, s. Paulin de Nole et Sulpice-Sévère, sont catégoriques dans l'affirmation que le *martyrium* de l'Ascension fut érigé par la sainte Augusta pour consacrer l'empreinte des derniers pas du Sauveur (5). Il se persuade en conséquence qu'il n'est « vraiment pas

(1) Grabar, *op. l.*, p. 284. Je m'abstiens volontiers de relever ici les multiples équivoques de cette présentation simplifiée des deux monuments.

(2) Grabar, *op. l.*, p. 285.

(3) Voir les textes groupés par le P. Abel, *Jér. nouv.*, p. 393 et s., et commentés pp. 383 s. et 391 s. M. Grabar (p. 285) cite en raccourci, et date la *Peregrinatio* « vers 385 ». La date approximative de 393 paraît cependant plus probable; cf. *Jér. nouv.*, p. xxxiv.

(4) Voir *Martyrium*, I, p. 286, n. 2. — Nouvelle trouvaille littéraire dont M. Grabar néglige naturellement toute documentation.

(5) Textes cités *in extenso* dans *Jér. nouv.*, p. 394, et commentés, p. 382, par le P. Abel, qui souligne discrètement l'éclosion des empreintes merveilleuses (*locus ille... sacratus divinis vestigiis dicitur*) chez Paulin de Nole, et leur accentuation folklorique chez Sulpice-Sévère. Quand M. Grabar motive rondement la création du *martyrium* primitif par l'intention de

justifié » de récuser ce double témoignage et de « prêter plus de créance à un texte isolé de la fin du v^e^ s... Pierre l'Ibérien », attribuant la création du monument « à l'obscure Pœmenia » (1). — Sa fervente confiance dans l'objectivité des « miraculeuses empreintes divines » a mis curieusement son sens critique en échec. Il estime les deux célèbres écrivains aquitains bien informés sur « les sanctuaires de Terre Sainte », sans s'inquiéter de la source où ils ont puisé. Par contre, il lui paraît tout à fait injustifié de préférer à leurs informations très circonstanciées sur le *martyrium* de l'Ascension le témoignage laconique d'un auteur oriental postérieur de 3/4 de siècle : cet Ibérien qui ne semble pas lui être bien familier, pour substituer à sainte Hélène une Pœmenia totalement inconnue par ailleurs. Serait-il en mesure de prouver que s. Paulin de Nole et Sulpice-Sévère connaissaient personnellement les Lieux Saints de Jérusalem? On sait avec évidence qu'en 395, date à laquelle Paulin, renonçant aux grandes affaires publiques, venait d'être ordonné prêtre, il envisageait d'accomplir un pèlerinage en Terre Sainte. S. Jérôme l'en dissuada (2), et il n'existe aucun indice, sauf erreur de ma part, que Paulin, promu bientôt après à l'épiscopat, ait jamais visité Jérusalem. Quant à Sulpice-Sévère, j'avoue ne connaître aucune attestation concrète du pèlerinage aux Lieux Saints qui garantirait l'authenticité visuelle de sa narration dramatique au sujet des vestiges divins sur le site de l'Ascension; et il est par ailleurs avéré que sa célèbre Chronique n'est pas toujours fondée sur des bases solides. — Or, aux confins du IV^e^ et du v^e^ s., la légende qui faisait honneur à sainte Hélène de tous les sanctuaires palestiniens alors en existence connaissait depuis longtemps à travers le monde une faveur prodigieuse, parallèlement à la frondaison du folklore que l'insatiable curiosité des pèlerins, secondée par la bonne volonté de leurs guides, provoquait dans les sanctuaires. Il est dès lors très naturel d'en percevoir l'écho chez les deux chroniqueurs aquitains. A l'inverse de leurs témoignages suspects, le renseignement sobre et précis de Pierre l'Ibérien sera jugé de très bon aloi. Ce prince oriental, évadé de la cour brillante de Théodose II, où il servait d'otage, et réfugié en Palestine pour y embrasser le plus

commémorer « les empreintes divines », il commet une fâcheuse équivoque. Même s. Paulin de Nole, leur premier indicateur littéraire, n'en est pas très sûr personnellement.

(1) Grabar, *Martyrium*, I, pp. 286-288.

(2) Jérome, Ép. LVIII, 4 et s. — dans la Collection Budé, J. Labourt, *Saint Jérôme. Lettres*; texte critique et trad. française, t. III, p. 74, l. 24 ss. : « que tu ne croies pas que ta foi soit en quelque manière déficiente, parce que tu n'as pas vu Jérusalem — *quia Hierosolymam non vidisti* — », etc. Cf. *ibid.*, p. 235 ss., l'excellent appendice de M. Labourt sur « La correspondance de saint Jérôme avec saint Paulin de Nole ».

ardent monachisme, vécut longtemps à Jérusalem. Il était en contact familier avec les grands centres monastiques. Ceux qui s'entassaient sur le mont des Oliviers, fondés dans la seconde moitié du IVe siècle par d'illustres matrones romaines, pouvaient par conséquent l'informer avec toute exactitude sur leurs origines. Il apprit ainsi que l'église de l'Ascension avait été construite aux frais de cette noble et pieuse Pœmenia, qui s'était humblement vouée elle-même à l'obscurité dont il ne saurait être question de lui faire grief. Dans le suprême pèlerinage à l'Ascension, au cours duquel il enregistra la date approximative de la fondation de l'église et le nom de la généreuse fondatrice, Pierre l'Ibérien demeure absolument muet sur le miracle permanent des fameuses empreintes divines dans le sol de cette église.

L'argumentation laborieuse risquée par M. Grabar contre les historiens a donc été dépensée en pure perte. Il nous reste à examiner si celle qu'il oppose aux archéologues et aux architectes serait de plus grand poids.

Désireux en effet de mettre en relief les conséquences insoupçonnées de sa trouvaille littéraire sur l'origine constantinienne de l'octogone de l'Ascension, il veut montrer « comment les architectes du IVe siècle résolurent... le problème de l'aménagement monumental » des « deux sanctuaires-écrins », dont « l'un abritait la grotte mystique et l'autre le fragment du sol d'où le Christ s'éleva au ciel et où l'on distinguait les traces miraculeuses de ses pieds » (1). Les caractères du monument octogonal ne lui sont manifestement connus que par une réduction fort simplifiée du plan publié dans *Jér. nouv.*; car le dessin qu'il en présente « fig. 25 » trahit explicitement cette source, bien indiquée du reste (2). Il estime « probable » qu'outre le vestibule occidental et sa grande entrée, « d'autres portes » existaient pour « assurer un circuit commode à l'intérieur du *martyrium* », par « des *ambulacra* le long des murs extérieurs », à l'instar des mausolées. Probable aussi une colonnade « circulaire ou polygonale... entre les murs de façade et l'édicule central ». Quant à « une galerie extérieure, au delà des murs de façade », qui « contournait peut-être le monument », son existence serait « d'autant plus probable » qu'on la retrouve à la mosquée d'Omar, succédané structural de l'octogone de l'Ascension. Et pour le cas où cette analogie n'apparaîtrait pas d'emblée, le plan

(1) Grabar, *Martyrium*, I, p. 289.

(2) Dans la table, p. 634 : « d'après Vincent-Abel et Écochard ». Je déplore d'ignorer tout à fait où et quand l'architecte Écochard, que j'apprécie beaucoup, a publié des relevés archéologiques de ce monument. Le dessin qu'il en a publié dans sa fondamentale étude sur *Qala'at Séma'ān* (*Bull. d'études orientales*, VI, 1936, fig. 12, n° 6) n'est que la copie très fidèle de *Jér. nouv.*, fig. 155.

de l'église de l'Ascension par Arculfe y suppléerait avec évidence. De ce plan fameux, dont M. Grabar a déduit ailleurs de mirifiques et fragiles hypothèses à propos de l'ordonnance de l'Anastasis constantinienne, il ne méconnaît pas le caractère fort « schématique » et souvent « inexact »; mais il se persuade que « son auteur a dû ne pas se tromper en triplant les murs concentriques », et ces trois cercles « ne pourraient correspondre qu'aux éléments suivants : édicule central, colonnade intérieure, mur octogonal de l'édifice, galerie extérieure ». Au milieu de la salle centrale à coupole ouverte au sommet, « un édicule-ciboire isolait l'endroit que Jésus avait foulé de ses pieds, avant de quitter la terre », endroit laissé à découvert et qu'on doit se représenter comme « une petite *arena*, en contre-bas, et tout autour un dallage surélevé », qu' « un escalier reliait certainement » à l'*arena*. Le meilleur exemple que M. Grabar évoque d'un tel aménagement est « celui de la chapelle des Invalides, autour du tombeau de Napoléon » (1). Après quoi, il rappelle ses doutes sur l'ordonnance de l'Éléona, et retient seulement, de la grotte en sous-sol, qu'un escalier, « assuré » semble-t-il, « débouchait dans le local situé au Nord de la grotte » (p. 290). Pour apprécier la portée sous-entendue de cette notation superficielle en apparence, il suffit de se reporter aux affirmations antérieures : l'existence déclarée *probable* de portes sur toutes les faces, donc également au sud de l'octogone, voisin de l'Éléona, et surtout la prétendue découverte que, dans la célèbre mosaïque de Sainte-Pudentienne à Rome, les deux édifices « se trouvaient réunis à l'intérieur d'une enceinte qui paraît leur être commune » (2).

J'espère n'avoir rien omis ni atténué de l'argumentation architecturale de M. Grabar, et j'ai pourtant le regret de n'y constater qu'une vision imaginative, explicable surtout par le fait qu'elle ne me paraît fondée ni sur une connaissance directe du site et des monuments, ni sur l'étude assez attentive des relevés publiés depuis longtemps.

A commencer par le « monument octogonal », qu'il se borne à caractériser par quelques analogies douteuses relevant de sa conviction préjudicielle que les *martyria* palestiniens dérivent des *hérôa* antiques, il faut regretter que le distingué maître ait négligé toute enquête

(1) *Martyrium*, I, p. 289 s.

(2) *Martyrium*, I, p. 288 — où la distance de 50 m qui les sépare est mentionnée, mais omis avec soin le dénivellement d'une dizaine de mètres. Son affirmation catégorique : « Il n'y a que de nouvelles fouilles qui pourraient confirmer ou écarter cette hypothèse » est un truisme toujours facile, mais qui ne saurait jamais dispenser d'un examen opiniâtre de tout ce qui est, pour le moment, perceptible.

sur sa structure, son implantation et le relief perceptible du rocher aux alentours. Pour laborieuse qu'elle soit, elle l'aurait averti tout d'abord que sa « galerie extérieure » est une hypothèse insuffisamment étayée par une analogie problématique avec la Mosquée d'Omar et le soi-disant témoignage du plan d'Arculfe. J'en avais moi-même envisagé naguère la possibilité, en m'efforçant de l'adapter non pas tant au plan d'Arculfe qu'au plan concret de l'octogone (1); mais je suis plus incapable que jamais de tirer du tracé schématique du vénérable évêque gaulois autant de précisions que M. Grabar. S'il avait été dessiné devant le monument dont Arculfe, *verus index et satis idoneus*, avait été longtemps le *sedulus frequentator* (2), il serait déjà nécessaire d'expliquer — ainsi que M. Heisenberg en avait jadis risqué la gageure — comment il aurait pu schématiser par un cercle l'octogone si clair aujourd'hui encore malgré sa dilapidation. Mais nul n'ignore que ce graphique fut tracé de mémoire, pour concrétiser, aux yeux des moines hospitaliers qui avaient accueilli le saint pèlerin après son naufrage sur la côte irlandaise, sa description émue du sanctuaire de l'Ascension. Esquissé de souvenir et transcrit par le pieux abbé Adamnanus dans une *vilis pictura*, il est par conséquent tout autre chose qu'une épure d'architecture, ou un relevé technique d'archéologue. Honneur lui soit rendu, mais on se gardera de lui demander plus qu'il n'a voulu donner; or j'ai l'impression qu'Arculfe s'est préoccupé beaucoup moins d'observer la silhouette exacte des murs que de tracer sa représentation pittoresque des huit gigantesques lampadaires suspendus derrière les fenêtres de la claire-voie supérieure pour illuminer la montagne et la ville (3).

Au plus sommaire examen structural des éléments visibles de l'octogone, M. Grabar aurait certainement discerné que les bases à faisceaux de colonnes, pas très exactement situées par son dessin et intégrées dans la construction du IVe s., sont d'évidentes insertions médiévales, et ne s'adapteraient pas facilement à sa conception de l'édifice originel. Non moins clairement médiéval, avec retouches plus tardives encore, est l'édicule central, qui ne saurait dès lors représenter exactement l' « édicule-ciboire » enfermant le « saint des saints » du lieu. C'est au surplus l'aménagement intégral considéré par M. Grabar comme l'unique détail connu mais « suggestif » de ce centre de l'édifice qui est essentiellement problématique, à savoir l'*arena* en manière de fosse enfouie dans une plate-forme supérieure, pour inclure et protéger

(1) Cf. *Jér. nouv.*, p. 370 — en 1914.
(2) Voir Adamnanus, dans Geyer, *Itinera...*, p. 221, l. 3 et 247, l. 9 s.
(3) Cf. Geyer, p. 249 ss.

les miraculeuses empreintes divines dans le sol. La moindre référence à quelque attestation antique précise serait spécialement bienvenue; car j'avoue, à ma confusion, n'en connaître aucune antérieure à Arculfe-Adamnanus dans la seconde moitié du VII^e s., et combien peu rigoureusement conforme à ce que M. Grabar estime connaître! (1).

L'aménagement très confiant qu'il décrit de ce « saint des saints » serait éliminé d'emblée si l'on pouvait avec assurance rattacher à l'ossature géologique de la montagne la modique surface rocheuse située quelque peu de guingois dans l'édicule central dont elle affleure le dallage et qui conserve maintenant les prétendues empreintes divines. Elle me donne au contraire depuis longtemps à moi-même l'impression d'un bloc rapporté, d'ailleurs trop patiné et poli par la vénération séculaire pour laisser soupçonner sa texture. L'enquête sur l'allure du roc réalisée naguère à la périphérie de l'octogone me rend très sceptique sur l'hypothèse de M. Grabar, qui implante le monument dans une plate-forme surélevée, au milieu de laquelle s'enfonçait l'*arena* protectrice des miraculeuses reliques divines. Sans réciter ici les pages de *Jérus. nouv.* où cette enquête aussi laborieuse qu'inconfortable est décrite, en voici les constatations essentielles. Vers le milieu du village de *Ṭour*, l'arête faîtière du mont des Oliviers est réduite à une croupe étroite qui culmine en un mamelon légèrement relevé sous les masures tassées autour de la mosquée, fléchit de quelques mètres au sud et s'élargit en s'affaissant graduellement vers la relative esplanade que couvrent les vestiges de l'Éléona. Le jour où un architecte eut à construire une église sur ce mamelon proéminent, le choix d'un plan central lui fut très probablement suggéré par la configuration du site. Ce parti réduisait les terrassements au minimum sur l'axe médian nord-sud. Il est acquis en effet qu'à peu près au centre de la face N., la muraille de l'octogone est fondée sur le roc, à 1,20 m sous le niveau moyen du pavement actuel de l'édicule central (2). La cote précise de la fondation n'a pu être enregistrée sur la face méridionale; elle est de 4,50 m en chiffre rond sous le même niveau, vers le milieu de la face S.-E., située déjà sur la déclivité orientale de la colline, mais il y a lieu de la réduire à 4 m environ au centre de la face méridionale qui barre l'arête faîtière. Le niveau moyen du roc sous le dallage de l'édicule central s'établit donc, par

(1) Au lieu de la fosse, une tourelle d'airain; au lieu de l'escalier descendant de la plate-forme, une porte toujours ouverte dans la paroi occidentale de la tourelle, etc. Cf. Abel, *Jér. nouv.*, p. 397 s., et les textes d'Arculfe cités in *extenso*, p. 413, d'après Geyer, *Itinera*. Mais sans doute M. Grabar tient-il en réserve une documentation plus décisive...

(2) Voir *Jér. nouv.*, p. 361, fig. 155, point *X'* du plan.

un facile calcul théorique, à 2 m au maximum. Ce chiffre doit néanmoins être réduit, car il est évident que les puissantes murailles de l'octogone ne reposaient pas sur l'épiderme natif du roc, mais s'enfonçaient plus ou moins profondément dans une tranchée artificielle (1). Et puisque M. Grabar est persuadé que les pas du Seigneur étaient imprimés non sur le rocher mais dans la poussière, il suppose donc le rocher revêtu d'une certaine couche de terre meuble qui ramenait le sol naturel à 1,50 m au grand maximum sous le niveau de l'édicule central. Il s'abstient prudemment, il est vrai, de préciser la forme, les dimensions, le site exact de son *arena* dans l' « édicule-ciboire ». Il ne peut manifestement pas envisager de remonter plus haut que le niveau actuel le « dallage surélevé » de ce qu'il nomme les *ambulacra*. La hauteur maxima de 1,50 m suffirait théoriquement sans doute à justifier son « escalier » reliant « dallage surélevé » et *arena*; mais comment prouve-t-il le caractère « suggestif » de cette fosse artificiellement créée au cœur du sanctuaire pour consacrer ce qu'il estime être « le *locus* de l'envolée du Christ au ciel » (2)? Pourquoi n'avoir pas tout au moins signalé par qui et quand la fosse dans le remblai soi-disant constantinien fut transformée en haute tourelle métallique (3)? puis comment fosse et tourelle disparurent? comment surtout les divines empreintes dans la poussière, si prodigieusement inépuisable malgré les plus avides larcins journaliers des pèlerins, furent remplacés par des empreintes encore plus merveilleuses dans le roc....

Avant de discuter plus à fond la précaire hypothèse architecturale de M. Grabar, et pour épuiser cet aspect technique de son argumentation, je me borne à éliminer brièvement son observation tendancieuse sur le seul escalier qui lui paraît « assuré » dans la grotte de l'Éléona, et qui « débouchait dans le local situé au Nord de la grotte » (4). Cette indication finale est matériellement correcte; mais elle le serait beaucoup plus si le distingué savant n'avait omis de noter que ce local, où débouche l'escalier, est une salle adjacente à l'abside de la basilique, dont elle constituait l'équivalent d'un *diaconicon* ou d'une *prothèse*, mais close au nord par le prolongement du grand

(1) Rappelons simplement qu'à l'Éléona, relativement contemporaine, ces tranchées en roche vive avaient une profondeur variant de 0,60 m à 0,75 m.

(2) Suivant sa pittoresque expression (*Martyrium*, I, p. 286). Un trou profond n'est guère le tremplin normal d'un envol... Mais peut-être pense-t-il *suggérer* mieux ainsi le caractère miraculeux de l'envolée divine après l'indestructible empreinte des derniers pas dans la poussière...

(3) Voir Arculfe : *aerea grandis per circuitum rota..., cujus altitudo usque ad cervicem haberi monstratur mensurata...* (Geyer, *Itinera...*, p. 247. Cf. *Jér. nouv.*, p. 413, T. IV, 4).

(4) *Martyrium*, I, p. 290.

mur septentrional du bas-côté et de l'atrium, où n'apparaît aucun indice d'une porte suggérant quelque communication directe avec une entrée théorique par la face sud de l'octogone, à 50 m de distance et environ 10 m plus haut sur la colline. Quant à la prétendue constatation que les deux sanctuaires étaient réunis à l'intérieur d'une enceinte commune, c'est une de ces trouvailles insoupçonnées qu'il faut laisser entièrement au compte de M. Grabar.

Pour revenir à son monument de l'Ascension, malgré la parcimonie des caractères architecturaux, déclarés au surplus seulement *probables*, dont il se contente pour le faire dériver de la tradition des mausolées antiques, il ne saurait être question de récuser sa désignation de *Martyrium*. Il a pris soin en effet d'avertir, en traitant des *Martyria primitifs*, que les « *martyria* (théophaniques) sans caractère funéraire », en particulier ceux de Constantin à la Nativité et à l'Ascension, « et précisément en tant que sanctuaires de lieux saints, appliquaient le type de monument octogonal que nous connaissons presque exclusivement par des architectures funéraires » (1). Inutile de redire que, tout en ayant sur la genèse artistique des sanctuaires constantiniens de Palestine une conception fort différente de celle qu'il préconise si résolument (2), je n'entreprends pas ici de discuter le fondement de sa thèse, mais exclusivement la restitution architecturale qu'elle lui inspire du *martyrium* de l'Ascension : à savoir, son *arena* profonde que protège un « édicule-ciboire » surélevé au centre de l'église.

On a vu que l'essentielle preuve alléguée serait l'intention d'isoler « l'endroit que Jésus avait foulé de ses pieds avant de quitter la terre », c'est-à-dire les divines empreintes de ses pas dans la poussière. Or, ces empreintes fameuses, qui ont en quelque sorte fasciné le docte maître tout au long de sa dissertation sur l'Ascension et l'Éléona, sont absolument ignorées par la judicieuse tradition primitive de l'Église hiérosolymitaine, et furent créées par un folklore dont la piété plus enthousiaste que circonspecte est impuissante à garantir l'authenticité. Pour précoce qu'en soit l'attestation, puisqu'elle est perçue dès les confins du IVe et du Ve s., — timidement d'abord chez s. Paulin de Nole et apparemment d'après lui dans une dramatique narration de Sulpice-Sévère —, elle dispensait d'autant moins d'en rechercher l'origine que les deux auteurs aquitains ne semblent pas l'avoir enregistrée comme témoins oculaires. M. Grabar en juge

(1) *Martyrium*, I, p. 148. Il y tient, car il le répétera, p. 311 s.

(2) Cf. VINCENT, *Aux origines de l'architecture chrétienne*, dans *Quantulacumque* — recueil d'hommages à Kirsopp Lake, édité par R. Casey, Silva Lake et Agnès Lake —; pp. 55-70, avec 3 planches. Londres, Christophers [1937].

autrement, car il insiste à satiété sur « ces traces miraculeuses des pieds du Seigneur sur le sable » (1). Avant de faire appel à cet éclatant miracle, il n'eût pas été superflu de se demander comment Eusèbe, évêque métropolitain de Palestine, et toute son Église ont pu si étrangement s'en désintéresser. Leur sage omission n'est-elle pas amplement justifiée par le silence radical de l'Évangile et des Actes sur de telles empreintes divines au moment de l'Ascension, et l'invraisemblance humaine absolue de leur conservation durant trois siècles, sur un sol où campèrent pendant plusieurs mois les milliers de soldats de la X^e^ Légion de Titus, farouchement attaqués à diverses reprises par les Juifs ?

Ces empreintes de pas séculairement indélébiles dans une poussière inaltérable en dépit des plus avides déprédations des foules pieuses quotidiennes seraient, à coup sûr, un miracle d'extraordinaire grandeur; elles appartiennent, hélas! pour quiconque a pris la peine de se familiariser avec l'histoire des sanctuaires de Palestine, au fonds le mieux caractérisé du folklore dévot. M. Grabar, qui sait beaucoup trop de choses pour avoir été en mesure de les scruter, une par une, avec l'exactitude scientifique désirable, s'est donc regrettablement mépris en s'efforçant d'en déduire, par une démonstration sophistique, l'origine constantinienne d'un édifice « consacré plus spécialement à commémorer » ces empreintes (2), et surtout une ordonnance intérieure paradoxale de cet édifice.

Il convient au surplus de noter qu'à travers les remous de ses spéculations et la cascade de ses hypothèses, il se montre finalement enclin à considérer l'Éléona constantinienne (3) comme un authentique élément complémentaire du *Martyrium* de son cru au mont des Oliviers. Prétendre aujourd'hui s'autoriser de sa dissertation précaire sur *L'Éléona et* l'*Ascension*, pour dénier à l'Éléona tout caractère de Lieu Saint évangélique, est par conséquent une assez triviale duperie.

En résumé, après comme avant l'intervention de M. Grabar, l'Éléona garde les meilleurs titres à représenter le troisième élément de la grande trilogie monumentale constantinienne. Ce n'est d'ailleurs pas son moindre intérêt d'attester clairement dans quel esprit large et discret l'Église primitive détermina la localisation de ce sanctuaire. Plutôt que de s'aventurer à suppléer hypothétiquement au silence des textes

(1) *Martyrium*, I, p. 284; cf. p. 287, où il allègue « le même miracle » des « traces sacrées », et p. 290 « le prodige »...

(2) *Martyrium*, I, p. 284.

(3) D'abord mise rondement en doute (p. 282), ensuite « très vraisemblable » (p. 283) ailleurs « hypothétique à plus d'un égard » (p. 290)...

sacrés, ou d'imaginer de miraculeuses traces pour fixer le site exact d'où Jésus s'était élevé aux Cieux, elle se contenta judicieusement de commémorer l'Ascension en étroite relation avec la grotte consacrée par les séjours et les suprêmes révélations du Sauveur : repère chorographique approximatif, toutefois absolument concret, sur lequel elle était informée avec certitude par des témoignages traditionnels dont le contrôle détaillé nous échappe, mais qui sont allégués en bloc par Eusèbe dès la fin du IIIe s. Le dédoublement de la tradition qui a fixé l'Ascension sur le *monticulus* voisin de l'Éléona constantinienne, encore vide au temps du pèlerin de Bordeaux (1) et jusqu'au jour où la noble matrone romaine Pœmenia l'orna d'une église octogonale, devait en quelque sorte inéluctablement résulter de la tendance incoercible des pèlerins à solliciter des précisions dont la complaisance des guides n'est jamais à court. Une exégèse subtile pouvait au surplus, non sans une certaine vraisemblance, déduire ce dédoublement — abstraction faite bien entendu des empreintes folkloriques — de la teneur même des récits scripturaires; elle ne saurait néanmoins prévaloir contre la ferme et sobre tradition consacrée par le grandiose monument constantinien.

On retiendra donc que l'Éléona fut l'unique sanctuaire primitif de l'Ascension.

Jérusalem, 17 mai 1956. L.-H. Vincent, O.P.

(1) *Inde ascendis in montem Oliveti, ubi dominus ante passione apostolos docuit. Ibi facta est basilica iusso Constantini. Inde non longe est monticulus, ubi Dominus ascendit orare et apparuit illic Moyses et Helias...* Peu importe ici l'évocation malavisée de la Transfiguration. Ce qui est positif, c'est que le *monticulus* ne porte aucun édifice en 333. Il n'existe à proximité qu'une basilique constantinienne et elle consacre le site de l'enseignement du Seigneur. Nulle trace du « deuxième édifice » laborieusement imaginé par M. Grabar, et pas davantage des merveilleuses empreintes...

LA ROUTE ROMAINE DE JÉRUSALEM A JÉRICHO.

P. Thomsen écrivait en 1917 au sujet de la route romaine de Jérusalem à Jéricho : « Cette route attend encore un examen précis » (1). C'était un appel à la recherche; plusieurs ont répondu, notamment C. Kuhl et M. Avi-Yonah (2); cependant, malgré leurs travaux, bien des difficultés restaient sans solution. En 1950, le R. P. de Vaux et Pierre Amiet, en exploration sur la route traversière de Ramallah (3), découvraient une station romaine sur la rive N. du *wadi es Sidr*, juste dans la région où le tracé entre *Qasr ʿAli* et *Adummim* était le plus difficile à préciser. L'appel du savant allemand, la découverte encore inexploitée de la station, et surtout le chaud enthousiasme de M. Amiet nous livrant sa découverte, nous déterminèrent à étudier à notre tour la route romaine de Jérusalem à Jéricho, longue de XVIII *m. p.* (4). Exposant le fruit de nos recherches, nous commencerons par déterminer le plus exactement possible le *tracé* de cette route (5). Puis nous étudierons les divers *monuments*, stations ou fortins, qui la jalonnaient. Enfin nous essaierons de préciser sa *date*.

I. — Le tracé de la route (pl. I).

Sur la carte XVII du *PEF.*, éditée en 1879, notre route sort de Jérusalem par l'est; au contraire, d'après P. Thomsen (*l. l.*), elle aurait

(1) P. Thomsen, *Römische Meilensteine*, *ZDPV.*, XL, 1917, p. 78.

(2) C. Kuhl, *Römische Strassen und Strassenstationen in der Umgebung von Jerusalem*, *PJB.*, XXIV, 1928, pp. 113-140 et *PJB.*, XXV, 1929, pp. 95-124; M. Avi-Yonah, *Roman Palestine*, *QDAP.*, V, 1936, p. 182; Id., *The development of the Roman Road system in Palestine*, dans *Israel Exploration Journal*, I, 1951, pp. 54-60.

(3) Cette route ne figure pas encore sur les cartes; elle part de la route actuelle d'Amman à Jérusalem pour rejoindre la route de Jérusalem à Ramallah.

(4) Cette distance nous est donnée pour la première fois par le pèlerin de Bordeaux qui fit un pèlerinage en Terre Sainte en 333; cf. Geyer, *Itin. Hier.* (*CSEL.*, XXXIX), p. 23. L'Itinéraire du Ps.-Théodose, datant de 530, donne la même distance en milles; cf. *ibid.*, p. 137. Au début du VIII[e] siècle, l'Itinéraire de Bède donne également la même distance dans la même mesure; cf. *ibid.*, p. 313. Après cette date, il semble que l'on ait abandonné les mesures romaines.

(5) Un schéma de ce tracé est donné dans la pl. I, établie à partir du *Survey* anglais de 1872-1877 (Palestine Exploration Fund, London, 1880) et du *Survey* au 1/20.000 publié en 1941-1942 par la Puissance mandataire britannique.

quitté la cité par la porte nord, puis tourné vers l'est pour gravir le mont des Oliviers à la faveur d'une dépression. M. Avi-Yonah (*l. l.*) n'étudie pas d'une façon précise la sortie de Jérusalem; toutefois, sur la carte qu'il dresse à la fin de son article, notre route sort de la ville à l'angle N.-E. des remparts. G. E. Wright et F. V. Filson (1) ne traitent pas explicitement de la route romaine, leur carte ayant pour titre : « Palestine during the Ministry of Jesus »; mais sur cette carte, le tracé de la route de Jérusalem à Jéricho coïncide à peu près avec celui de la route romaine. Comme P. Thomsen, ils placent l'issue de la route au N. de la ville; ils ajoutent d'ailleurs une deuxième voie dont l'origine se situe à l'E. du Temple : c'est la route de Béthanie par Bethphagé (?) qui par le *w.* *'Aïn el Haud* rejoignait la première avant la montée d'*Adummim*. Tout récemment, L. H. Grollenberg (2) fait sortir la route de Jéricho par la porte des Brebis, entre l'Antonia et le Temple; de là, elle se dirigeait vers la vallée du Cédron et gravissait le mont des Oliviers sur sa partie septentrionale. Cet auteur trace aussi une deuxième route en direction de Béthanie.

Reconnaître la porte de sortie de notre route et, de là, tracer son itinéraire exact vers la vallée du Cédron et le mont des Oliviers n'est pas chose aisée. Depuis l'époque romaine, plusieurs mètres de déblais ont exhaussé par endroits le lit du torrent et considérablement adouci les pentes riveraines, autrefois plus abruptes; de plus, deux quartiers populeux occupent le versant N.-E. de l'agglomération; désormais le hasard d'une fondation d'immeuble suffisamment creusée pourra seul nous révéler quelques vestiges du passage de la route romaine. Toutefois, nous croyons avoir repéré un indice probable sur la pente O. du mont des Oliviers (pl. I, A). Quand fut aménagée la route asphaltée montant du Cédron à l'hôpital Augusta-Victoria, en 1950, les travaux de terrassement mirent à jour diverses couches superposées ressemblant aux infrastructures d'une route antique. Le relevé que nous en donnons (fig. 1; cf. pl. II *a*) date de l'hiver 1954-1955; il vient donc plus de quatre ans après ces travaux et nous ne saurions prétendre à une précision mathématique. L'évaluation de l'épaisseur des différentes couches et la détermination de leurs limites n'ont pas toujours été faciles.

Niveau I. L'actuelle couche inférieure (nous ignorons s'il en existait de plus profondes autrefois) est faite de grosses pierres assez régulièrement taillées; leur longueur moyenne atteint 30 cm, leur largeur 25 cm, leur hauteur 17 cm.

(1) *The Westminster Historical Atlas of the Bible*, p. 82, pl. XIV.
(2) *Atlas de la Bible*, p. 115, carte 33.

Juxtaposées les unes aux autres, elles ne semblent pas avoir été scellées par du ciment (nous n'avons d'ailleurs pas trouvé de traces de mortier dans toute cette infrastructure); elles ne sont pas posées sur leur face la plus étroite comme dans certaines routes romaines (1) mais sur leur face la plus large. D'une façon générale, ces pierres sont en *mizzi* dur, fortement coloré par des sels de fer (2). Ce genre de roche semble avoir été spécialement apprécié pour le dallage (3). Nous les retrouverons un peu partout le long de notre route. D'autres pierres sont taillées dans des agglomérats de calcaires veinés de silex.

Niveau II. Au-dessus de cette première rangée, se trouve une couche d'argile de 30 cm environ, où l'on peut remarquer, mélangés à de petits cailloux, des fragments de briques pilées; la présence de ces tessons dans une couche intermédiaire est digne d'être remarquée, car elle est très généralement signalée dans les infrastructures des routes romaines (4).

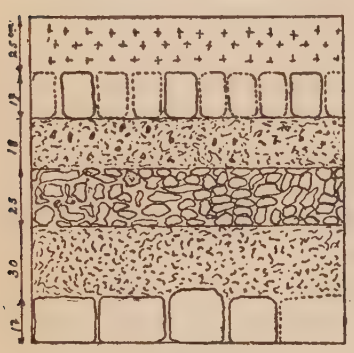


Fig. 1.

Niveau III. Des pierres cassées composent la 3e couche, épaisse de 25 cm; ces pierres sont en calcaire blanc, beaucoup moins dures que les précédentes. A ce niveau les tessons sont plus nombreux; ils se logent entre les pierrettes comme pour donner plus de stabilité à l'ensemble, sans pour autant boucher tous les espaces vides; cette couche ne donne pas l'impression d'être compacte, elle garde une certaine souplesse. Sur plusieurs dizaines de mètres nous avons relevé et analysé les tessons : les caractéristiques de leur pâte et de leur forme paraissent bien indiquer l'époque romaine; nous n'avons pas trouvé de tessons byzantins ou d'époque plus tardive.

Niveau IV. Cette couche est encore faite d'argile, de cailloutis, de briques pilées. Beaucoup plus que les couches inférieures, elle a souffert des injures du temps. Elle devait mesurer 18 cm.

Niveau V. Au-dessus de cette couche apparaissent de place en place quelques gros pavés polygonaux, recouverts aujourd'hui d'une couche de déblais de 25 cm. En surface on retrouve, çà et là, des pavés déchaussés ayant, vraisemblablement, autrefois appartenu au dallage supérieur de la route. L'ensemble de ces cinq niveaux anciens s'élève à 1,10 m environ.

La présence de tessons romains, insérés dans les différentes couches de la coupe, et l'absence de tessons d'époques plus tardives rendent très probable qu'il s'agit d'infrastructures d'une route romaine, celle de Jérusalem à Jéricho. D'ailleurs, la légère dépression septentrionale

(1) Cf. A. Grenier, *Manuel d'archéologie Gallo-Romaine*, II, p. 328, « Coupe de la voie romaine de Mâcon à Autun », d'après De Leusse, *Bull. arch. du Comité des trav. arch. et hist.*, 1922, p. 5.

(2) Sur cette espèce de roche, cf. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, p. 182.

(3) Ainsi le dallage de l'Antonia.

(4) Cf. Daremberg-Saglio-Pottier, *Dict. des Antiq.*, art. *Via* (V. Chapot), pp. 784-786.

du mont des Oliviers sur laquelle se trouvent ces différentes couches avait déjà été pressentie comme propre au passage de la route romaine. Fort probablement, la voie atteignait la crête de la colline à cet endroit moins élevé qui constitue une sorte de col, immédiatement au S. de l'hôpital Augusta-Victoria. Cette façon d'utiliser les dépressions et les cols est conforme à la technique des Romains.

Sur la crête se trouve un milliaire, mais il ne peut guère servir à établir notre tracé. Repéré d'abord par les explorateurs du *PEF.*, catalogué ensuite par P. Thomsen (1), il est situé sur la route actuelle qui part de *et-Tur*, au sommet du mont des Oliviers, pour rejoindre la route de Ramallah à 2 km au N. de Jérusalem, selon un tracé qui représenterait assez bien une antique voie traversière entre deux routes romaines, la nôtre et celle d'Aelia à Neapolis. Il est à 172 m au N. du tracé que nous proposons et à 322 m au N. du tracé proposé par les géographes du *PEF.* Mais, quel que soit le tracé adopté, on voit mal quels pourraient être le *terminus a quo* et le *terminus ad quem* des distances indiquées sur cette borne, placée au maximum à 322 m du bivium. Ce milliaire n'est certainement plus à sa place; nous proposons de le ramener au bivium même où il serait, à peu près, à I *m.p.* de la ville, et à II *m.p.* du groupe de milliaires trouvé sur les pentes du *Râs es Zambi*, qui doit représenter le III^{e} *m.p.* de Jérusalem (2).

Reste à déterminer le tracé de la route entre le Cédron et la ville. Si du haut du col, au S. de l'hôpital, nous regardons dans le prolongement de la dépression utilisée, nous apercevons, juste en face de nous, le clocher de la cathédrale Saint-Georges. Pour rejoindre ce point, du bas du Cédron, un passage relativement facile n'a pas dû manquer d'attirer l'attention des Romains, fidèles, on s'en souvient, à la ligne droite; au contraire, supposer, après le gué du Cédron, un angle d'environ 90° dans le tracé de la route impute à ces constructeurs une maladresse peu vraisemblable.

La topographie du siège de Jérusalem, en 70, et plus spécialement les mouvements de la *X^{a} Legio Fretensis*, peuvent nous fournir quelques indices intéressants. Cette légion, établie à Jéricho par Vespasien, reçut de Titus l'ordre de monter vers Jérusalem (3); elle vint camper sur le mont des Oliviers, d'où elle surveillait la ville et maîtrisait les communications avec Jéricho et la vallée du Jourdain (4). Tenir ce

(1) *Art. cit.*, p. 78, n° 277; cf. *PJB.*, XII, 1916, p. 75.

(2) P. Thomsen a catalogué ce milliaire avec ceux de la route de Jérusalem à Jéricho, sans se prononcer cependant sur sa place originelle.

(3) Flavius Josèphe, *Bellum Judaicum*, V, I, 6 § 42.

(4) *Ibid.*, V, II, 3 §§ 69-70.

point stratégique-clé, admirable observatoire vers tous les points cardinaux, était d'une nécessité absolue. Suffisamment éloignés, les services auxiliaires, les machines de guerre, les réserves de la légion s'y trouvaient à l'abri en attendant l'attaque décisive. La mise en place de tout l'appareil de siège, des balistes, des tours d'assaut, des *aggeres*, des onagres, des scorpions, des catapultes, des béliers, n'allait pas sans poser de difficiles problèmes aux officiers romains, tout spécialement à ceux de la *Legio Fretensis*. Leurs machines d'assaut étaient célèbres entre toutes, supérieures par leur grandeur et leur puissance, pouvant lancer des pierres d'un talent à deux stades et plus, soit trois à quatre cents mètres (1). Il a fallu que ces lourdes machines fussent montées de Jéricho au mont des Oliviers (2), pour être ensuite acheminées devant la tour Hippicos, située au nord sur le Troisième Mur (3).

Pour descendre, elles ont dû utiliser la dépression naturelle dont nous avons déjà parlé. Au bas du Cédron, quel trajet ont-elles emprunté? Ici, l'historien a gardé le souvenir d'une attaque-surprise dirigée contre les pionniers de la légion, alors qu'ils étaient employés à l'exécution de travaux (4); beaucoup y ont laissé leur vie, plus encore furent blessés, le reste ne fut sauvé que par une vigoureuse intervention de Titus qui paya de sa personne (5). Instruits par cette désastreuse échauffourée, les *viarum stratores* (6) ont dû choisir, à notre avis, un tracé suffisamment à l'abri des projectiles lancés par les fanatiques défenseurs du Troisième Mur. Il paraît contraire à la plus élémentaire tactique de supposer au bord du Cédron un angle presque droit pour gravir en direction S.-O., de biais, à découvert, à proximité des remparts, le versant O. de la vallée du Cédron. Le tracé que nous proposons, au contraire, utilisant mieux la topographie locale, plus confortable du point de vue stratégique, assurait une ligne relativement droite, suffisamment éloignée des remparts. Par cet itinéraire,

(1) *Ibid.*, V, VI, 3 §§ 269-270.

(2) Il n'est pas dit explicitement, pour le trajet de Jéricho à Jérusalem, que les grosses machines ont été « acheminées », mais la chose ne fait guère de doute. Déjà bien avant le siège de Jérusalem, la réputation de la *Legio Fretensis* était établie; lorsqu'elle était à Ptolémaïs, on parlait d'elle et de ses machines; cf. *B. J.*, III, IV, 2 § 65. Celles-ci sont mentionnées dans l'ordre de marche des légions de Vespasien et de Titus; cf. *ibid.*, V, II, 1 § 48; cet ordre est d'ailleurs « l'usage romain »; *ibid.*, § 50. Lorsque Vespasien part de Ptolémaïs pour Jéricho, avec la *Leg. Fret.*, il est dit *explicitement* que les mulets portent les *hélépoles* (béliers) *et autres machines;* cf. *ibid.*, III, VI, 2 § 121 et IV, VIII, 1 § 450. Il nous est donc permis de supposer que ces machines ont été ensuite acheminées de Jéricho à Jérusalem pour le siège, encore que ce fût assurément en pièces démontées.

(3) *B.J.*, V, IV, 2 § 154 et 3 § 159.

(4) *Ibid.*, V, II, 4 §§ 75 ss.

(5) *Ibid.*, V, II, 4 § 81.

(6) Pionniers chargés de supprimer les détours de la route, d'en aplanir les aspérités, afin de préparer le passage des lourdes machines; cf. *ibid.*, III, VI, 2 § 118 et V, II, 1 § 47.

les redoutables machines pouvaient être acheminées sur le plateau, autour de l'actuel collège Saint-Georges, et, de là, vers la tour Hippicos. La paix revenue, ce tracé stratégique, relativement naturel, aura été conservé (1).

La deuxième étape signalée par les archéologues est *Râs et Tmîm*, dont l'identification avec *Bahurim* est très généralement admise depuis l'exploration américaine de 1923-1924 (2). C'est aussi un endroit d'intérêt stratégique, point d'intersection de deux voies de communication importantes : l'une, la vieille route des sanctuaires d'Hébron à Sichem par Mambré, Gallim, Béthel, Silo, permettait une communication latérale entre le S., toujours plus farouchement hostile, et le N., en évitant Jérusalem; l'autre, la Route du Désert, traditionnellement la route de la retraite et de la fuite (3), offrait une communication directe avec Jéricho et le Jourdain.

Observatoire excellent, *Bahurim* a dû être occupé par les sentinelles de la *Legio Fretensis* qui assuraient la sécurité de la route. Remarquons, cependant, que notre voie ne monte pas jusque dans la ville; car elle n'est pas une route commerciale pourvoyeuse de marchandises, mais une voie stratégique. En plus des vestiges archéologiques indiquant le passage de la route au pied du *Râs et Tmîm*, nous possédons un document historique, l'Itinéraire d'Antonin, en 570 (4). Montant de Jéricho, Antonin fit le trajet suivant : « non longe ab Hierosolima, venimus in Baorin (Bahurim), deinde ad sinistram ad oppida Oliveti Montis, in Bethania ». Arrivé à *Bahurim* qu'il laisse à droite, Antonin tourne à gauche pour emprunter la vieille route des Sanctuaires et parvient à Béthanie, à gauche du mont des Oliviers.

Si la localisation de l'étape de *Bahurim* n'est pas discutée, il n'en va pas de même pour le tracé qui la relie au mont des Oliviers. E. Voigt présente son tracé très clairement dans la carte qu'il dresse des environs de *Bahurim;* ce tracé aboutit sur la crête du mont des Oliviers, à

(1) Ce tracé peut aussi satisfaire les archéologues qui situent, à la suite de Robinson et de Sukenik-Mayer, le Mur III de Fl. Jos. au N. de l'École biblique et archéologique française; cf. E. Robinson, *Biblical Researches*, Boston, 1841, I, p. 465; E. L. Sukenik and L. A. Mayer, *The Third Wall of Jerusalem. An account of excavations*, Jérusalem, 1930; *A new section of the Third Wall*, dans *PEQ.*, 1944, pp. 145-151.

(2) P. Thomsen, *art. cit.*, p. 78; E. Voigt, *AASOR.*, V, 1925, p. 67; Abel, *Géo. Pal.*, II, p. 260; M. Avi-Yonah, *loc. cit.*; R. de Vaux, *Les Livres de Samuel* (La Bible de Jérusalem), p. 147, note *c*.

(3) Cf. la fuite de David devant Absalom révolté, *II Sam.*, xv-xvi; la fuite de Sédécias en août 587, *IV Reg.*, xxv, 4-6.

(4) Cf. Geyer, *op. cit.*, p. 170 § 16. Cet Itinéraire peut être intéressant pour retrouver l'itinéraire de Jésus et de ses Apôtres, venant de Jéricho, eux aussi, et se rendant vers Béthanie.

mi-distance entre les points géodésiques de *et-Tur* et de l'hôpital allemand (1). L'infrastructure de la route romaine, trouvée sur le versant O. du mont et présentée plus haut, réclame, semble-t-il, que la voie passe le plus près possible du mur S. de l'hôpital.

Ensuite, le tracé ne fait pas de difficultés jusqu'au *w. es Sidr*. La route passe au pied du ouéli du *Sheikh Anbar;* puis, elle continue vers le *Kh. Buqei Dan* et traverse le *w. Umm esh Shid*. Barclay, avant l'exploration du *Râs et Tmîm*, avait proposé d'identifier le *Kh. Buqei Dan* avec *Bahurim* (2). Mais ce Kh. est un site d'occupation récente, les traces de l'habitation humaine ne remontent pas au delà de l'époque Séleucide (3). Or, d'après les livres de Samuel, *Bahurim* était déjà occupée à l'époque de David (4).

Désormais, la route longe au sud le *w. Umm esh Shid*, en contre-bas du *Râs ez Zambi* et du *Râs ʿArkûb es Saffa*. Un mur de soutènement en pierres sèches, un groupe de milliaires, son lit creusé par endroits dans la roche vive attestent son passage. S. Linder a voulu situer *Bahurim* au *Râs ez Zambi* ou à proximité (5). Certes, du haut de ce sommet la vue est excellente, mais il est trop éloigné du mont des Oliviers pour concorder avec les textes de Samuel cités ci-dessus et, en particulier, il n'est pas sur la route des Sanctuaires, empruntée par Abner et Michal, suivie, précisément jusqu'à *Bahurim*, par son deuxième époux éploré.

En 1911, le P. Mader découvrait, tout près du *Bîr Zennaki*, tombés sur les pentes escarpées du *Râs ez Zambi*, sept fragments provenant de quatre ou cinq milliaires situés au III[e] *m. p.* de Jérusalem (6). Pour expliquer ces groupes de milliaires, on fait ordinairement appel à différentes restaurations de la route (7) : « un musée de la route pour commémorer des travaux réels », a écrit A. Grenier (8). C. Kuhl présente ensuite une explication moins bonne : les nouveaux milliaires seraient ajoutés pour remplacer un ancien, défectueux de quelque manière; il conclut : « La lumière n'est pas faite sur ce point. » En tout cas, ces bornes milliaires ne portaient pas d'inscription gravée;

(1) *Art. cit.*, p. 69. E. Voigt suit pratiquement l'itinéraire présenté par les explorateurs du *PEF*.
(2) *Smith's Dictionary of the Bible*, art. *Bahurim*.
(3) Cf. E. Voigt, *art. cit.*, p. 70.
(4) *II Sam.*, III, 16; XVI, 5; XVII, 18; XXIII, 31; *I Sam.*, XXV, 44.
(5) S. Linder, *Sauls Gibea*, p. 34.
(6) P. Mader, *ZDPV.*, XXXVII, 1914, p. 34; cf. P. Thomsen, *art. cit.*, p. 78, n° 278; cf. Alt, *Das Taltor von Jerusalem*, *PJB.*, XXIV, 1928, pp. 80-81, pl. 2, 4.
(7) Cf. C. Kuhl, *Römische Strassen und Strassenstationen*, *PJB.*, XXIV, 1928, p. 130.
(8) *Op. cit.*, p. 63.

mais elles ont pu porter autrefois une inscription peinte, aujourd'hui disparue.

Arrivée au poste de *Qasr ʿAli* qu'elle traversait, la voie prenait la direction de l'E. en restant sur la crête jusqu'à *Iraq Saʿida*, où elle changeait de direction vers le S. sur une distance de 300 m environ. Elle reprenait ensuite la direction E. et, après un lacet, descendait sur le *w. es Sidr*, à la faveur d'un col et d'une dépression. Dans la descente, et surtout à l'endroit où elle passait le gué, des grosses pierres taillées en mizzi dur signalent encore assez clairement son passage.

Du mont des Oliviers au gué du *w. es Sidr*, la descente a été bien irrégulière. Jusqu'au *Râs et Tmîm*, la dénivellation est de 175 m; or cette descente s'est effectuée en moins de 1 500 m, soit une déclivité moyenne de 11 cm par mètre. Une autre descente beaucoup plus abrupte est à signaler entre *Iraq Saʿida* et le gué : en 400 m, la route passe de la cote 414 à la cote 325, ce qui donne l'impressionnante déclivité moyenne de 22 cm. Entre le *Râs et Tmîm* et le *Kh. Buqei Dan*, la déclivité moyenne n'est que de 6 cm, et seulement de 3,5 cm entre *Qasr ʿAli* et *Iraq Saʿida*. Enfin, un palier de 1.800 m de long interrompt cette irrégulière descente, entre le *Kh. Buqei Dan* et le *Râs ʿArkub es Saffa*.

Pourtant, au fond des vallées, du *Râs et Tmîm* au *Râs Makabb es Samn*, la pente est beaucoup plus régulière : sa déclivité moyenne oscille entre 4 et 5 cm. Ce n'est pas un hasard si celle de la route est tout autre. Les Romains ont délibérément abandonné le fond des wadis, qui leur offrait pourtant un tracé relativement rectiligne, convenablement orienté, d'une déclivité régulière, pour choisir les hauteurs (non pas toujours les crêtes) avec leurs difficultés nombreuses, qui imposaient à la route des pentes abruptes, parfois même des modifications accidentelles de direction comme autour d'*Iraq Saʿida*. Ils ont préféré ouvrir le rocher sur les difficiles pentes des *Râs ez Zambi* et *ʿArkub es Saffa*, plutôt que d'enfermer leur route dans les gorges du *w. Umm esh Shid*. Il est manifeste que des raisons de stratégie sont intervenues. Ce tracé nous paraît donc appartenir en propre aux Romains; la vieille route davidique devait probablement utiliser davantage les vallées.

Après le gué du *w. es Sidr*, tous les archéologues font passer la route le long de la rive gauche du wadi, jusqu'au pied du *Râs Makabb es Samn*. Toutefois, P. Thomsen a proposé son tracé en pointillé, les indices étant devenus trop rares. Maintenant, grâce à la découverte de la station romaine, en plein centre de la difficulté, nous pouvons

affirmer que la route passait bien le long de la rive gauche du *w. es Sidr.*

Peut-être un témoignage historique corrobore-t-il ce donné archéologique. Cyrille de Scythopolis fait ainsi parler saint Euthyme : « Eh bien! moi, je suis Euthyme, je vis dans la solitude qui est à *X m. p.* de Jérusalem, près du torrent qui est situé au S. du chemin de Jéricho » (1). La distance qui sépare ce désert de Jérusalem doit nous le faire situer dans les environs de l'actuel *Khan el Ahmar* (2), placé au S. et en face du *Râs Makabb es Samn.* La vraie difficulté vient de ce qu'il y a deux torrents au S. du chemin : le *w. es Sidr* et le *w. ʿAïn el Haud;* mais ce dernier est bien modeste en comparaison du *w. es Sidr* et il paraît difficile qu'il soit dit avec emphase *le* torrent du S. de la route de Jéricho. Le *w. es Sidr* justifie mieux cette emphase. Au reste, nous ne voulons pas urger ce témoignage.

Une centaine de mètres après la station, se trouve une bifurcation : tandis qu'un sentier entre pratiquement dans le lit du torrent jusqu'au pont de la nouvelle route asphaltée, l'autre reste sur la hauteur. Le premier représente pour certains archéologues l'humble vestige de ce que fut la route romaine. Au cours des siècles cette route aurait été emportée, sur plusieurs centaines de mètres, par les eaux du wadi; les constructeurs romains auraient été ici infidèles à leur technique habituelle, dont le premier soin était de mettre les infrastructures des voies à l'abri des infiltrations d'eau. Supposition gratuite! Le deuxième sentier part en direction du N.-E., à flanc de montagne. Il traverse de biais un petit fossé, monte à la faveur d'une dépression vers un col, entre les dernières pentes du *Râs Musaïʿd* et le promontoire *el Matʿush es Sharqi.* Au col, il croise, presque à angle droit, une ligne de grosses pierres; puis il continue en direction du N. sur une dizaine de mètres et reprend une orientation E. jusqu'au confluent des *ww. Shiʿab ed Duweini* et *Abu en Nujum*, au pied N.-E. du *Râs Makabb.*

La ligne que nous avons laissée au col se présente comme un radier de pierres disposées en hérisson, large de 3 m aux meilleurs endroits. Elle descend du *Râs Musaʿid* au *Râs Makabb* en suivant la crête de la chaîne montagneuse; elle ne part pas exactement du sommet, où se trouve un Kh. (cf. *infra*, p. 94), mais d'un enclos grossièrement entouré de pierres, bâti à une cinquantaine de mètres au S.-E. du sommet.

(1) *PG.*, CXIV, col. 595 et 616. Cf. R. Génier, *La vie de saint Euthyme le Grand*, 377-473. Paris, Gabalda, 1909, p. 91.

(2) Ce Khan est identifié avec le couvent de Saint-Euthyme; cf. *ROC.*, IV, pp. 533-534. Il a été fouillé par Chitty, qui y a retrouvé le tombeau du fondateur; cf. *PEF. QSt.*, 1928, p. 175; Barrois, *RB.*, 1930, p. 272; Alt, *PJB.*, XXV, p. 58.

Elle s'arrête aussi mystérieusement à quelques mètres en contre-bas du *Râs Makabb es Samn*, après avoir pris nettement une direction S.-E.; ici, de même, un Kh. occupe le sommet du Râs (cf. *infra*).

Pratiquement, nous sommes en présence de trois tracés : le 1er emprunte le *w. es Sidr;* le 2e, après la station, change de vallée et passe au N. de *el Mat'ush es Sharqi* et du *Râs Makabb;* le 3e est ce radier en forme de hérisson.

Nous ne croyons pas devoir retenir le 1er, trop peu conforme à la technique romaine et privé d'éléments archéologiques sûrs; il a pu être utilisé par la route de l'époque hérodienne et même davidique.

Aussi vraisemblable au moins que le 1er, le 2e chemin n'en a pas les inconvénients, si graves aux yeux des constructeurs romains. Entre le col et le *w. Abu en Nujum*, il ne présente pas de vestiges suffisants pour être identifié avec la route romaine; mais, dès le passage de ce wadi, des aménagements du sol, avec taille du rocher, selon une ligne assez droite, convenablement orientée, bien au-dessus du fond de la vallée, en un emplacement stratégique, rendent probable l'identification de ce vieux chemin avec la route romaine.

La 3e ligne, mal ordonnée aux deux autres, grossièrement construite, ne semble pas avoir été terminée. Ses grosses pierres, taillées ou sciées, ne peuvent pas appartenir au dallage d'une route détruite; elles ont été posées comme un « rudus » sur la ligne de crête. Cette situation élevée, sur une surface bien plane, explique leur préservation : elles n'ont pas été recouvertes de déblais, ni non plus entraînées par les eaux d'écoulement vers le fond du torrent. Il semble d'autre part que nous devions dissocier de ce radier les Kh. des *Râs Musa'id* et *Makabb*, car il leur est probablement postérieur. Le *Râs Makabb* en particulier, avec son excellente position par rapport au 1er et au 2e chemin, s'explique fort bien en fonction d'eux, indépendamment du radier.

Mais la difficulté, nous l'avouons, n'est pas totalement éclaircie; nous proposons la tentative d'explication suivante. Le premier tracé pourrait appartenir aux périodes préromaines. Le deuxième tracé serait plus spécifiquement romain; s'il n'existait pas au début de la 1re Révolte, en 66-70, il aurait été créé par les *viarum stratores* de la *Xa Legio Fretensis* pour préparer le passage des hommes et de leurs machines, en marche vers le mont des Oliviers, en 69. Le troisième tracé, certainement tardif, mal construit, inachevé, pourrait être attribué à une période troublée ou à une époque de décadence. Dans le premier cas, nous penserions aux jours les plus sombres de la 2e Révolte, en 132-135 : les convois et la station du *w. es Sidr* auraient eu besoin d'une ligne de protection, ce qui aurait décidé la construc-

tion de notre radier et, peut-être aussi, du Kh. du *Râs Musa'id* (1). Dans le deuxième cas, nous penserions aux travaux des moines byzantins qui, eux aussi, ont eu à se défendre sur cette route (2).

Après le passage du *w. Abu en Nujum*, le 2e tracé escalade la colline et parvient au col qui domine la vallée et la montée O. d'*Adummim*. Dans son prolongement parfaitement rectiligne se trouve la forteresse de *Tala'at ed Damm*. La route traversait la vallée sans dévier : un vestige certain de son passage, une nouvelle coupe (pl. I, B), est attesté vers le fond de la vallée, exactement situé sur la ligne droite qui va du col à la forteresse (fig. 2 et pl. II *b*). Cette deuxième coupe, mise à jour de la même manière que la première, se présente ainsi :

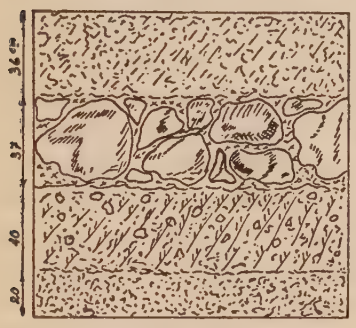


Fig. 2.

Niveau I. L'actuelle couche inférieure est une nappe cimentée, de 20 cm environ, dans laquelle apparaissent des petits cailloux et d'assez rares tessons; le ciment s'effrite facilement au toucher, il est relativement grossier.

Niveau II. La limite entre le ciment et la couche d'argile supérieure n'est pas toujours très nette; dans cette dernière, du cailloutis apparaît; son épaisseur est de 40 cm.

Niveau III. Au-dessus de l'argile, des grosses pierres ont été posées sur une hauteur de 37 cm.

Niveau IV. Une nouvelle couche d'argile de 36 cm devait supporter le dallage, aujourd'hui disparu, réemployé probablement pour la construction des routes récentes. Des déblais encombrent la surface sur une hauteur variable.

La présence d'une nappe cimentée, à une profondeur dépassant 1 m au-dessous des alluvions récentes, avec des briques pilées à l'intérieur de cette nappe, nous paraît être un élément décisif d'identification avec les infrastructures romaines.

Comparées l'une à l'autre, nos deux coupes présentent des éléments communs et différents. Dans les deux cas, au niveau III, le « nucleus » est bien attesté entre les deux couches argileuses intermédiaires des niveaux II et IV. La simplicité de ces deux coupes est aussi une caractéristique commune, mais elle apparaîtra mieux à l'aide d'une autre comparaison que nous ferons ci-après. Toutefois, des différences persistent : les hauteurs des couches sont inégales, les pierres du niveau III

(1) Il faut aussi se rappeler que les travaux militaires n'ont pas toujours une logique absolue.

(2) Saint Sabas a été obligé de solliciter la protection de l'empereur pour ses fondations qui s'étendaient, précisément, de la vallée du Cédron à Jéricho; cf. « l'Édit de Bersabée », *RB.*, 1920, pp. 123 et 262.

sont plus grosses dans la 2e coupe. Et celle-ci est seule à présenter une couche cimentée. La différence dans les hauteurs des diverses couches est accidentelle et ne doit pas nous retenir. En revanche, il faut expliquer la présence du mortier dans une coupe et son absence dans l'autre. Le rôle reconnu des couches cimentées est d'assurer une parfaite étanchéité, de préserver des infiltrations d'eau les zones inférieures. Dans notre 1re coupe, la route est assise sur la colline; dans le second cas, au contraire, elle est tout près du fond de la vallée où peuvent s'amasser les eaux, au moment des grosses pluies d'hiver : c'est cette circonstance qui aura déterminé les Romains à employer ici du ciment (1).

Nous pouvons comparer nos deux coupes à une troisième, relevée sur la route d'Aelia à Neapolis, à 2 km au N. de Jérusalem (fig. 3). Nous y avons distingué 9 niveaux à partir du sol vierge :

Niveau I. Hauteur : 45 cm; deux rangées de grosses pierres irrégulièrement taillées, séparées par une couche argileuse; dimensions d'une pierre moyenne : 34 × 22 × 15 cm.

Niveau II. Hauteur : 15 cm; pierrettes cassées, tessons, débris de fer liés à la chaux vive formant une masse compacte et solide.

Niveau III. Hauteur : 15 cm; argile, cailloux, tessons.

Niveau IV. Hauteur : 23 cm; pierres cassées un peu plus grosses que le poing, ensemble assez compact.

Niveau V. Hauteur : 8 cm; couche cimentée; au centre, une ligne de petits cailloux; pas de briques pilées.

Niveau VI. Hauteur : 17 cm; nouvelle couche de pierres qui semble reproduire le niveau *IV*.

Niveau VII. Hauteur : 30 cm; argile, pierrettes.

Niveau VIII. Hauteur : 17 cm; gros pavés posés de champ, vraisemblablement le dallage.

Niveau IX. Hauteur variable; déblais récents.

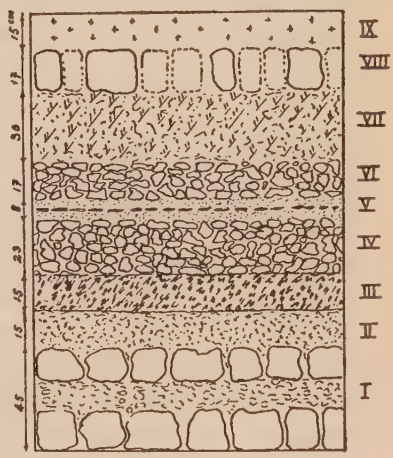


Fig. 3.

Cette coupe peut être datée par deux milliaires trouvés un petit kilomètre plus au N. (2). Le 1er remonte à 96-98, sous l'empereur

(1) Une explication analogue est donnée par A. Grenier, *op. cit.*, p. 329, citant M. Bergier, *Histoire des grands chemins de l'Empire*, 2e éd., I, p. 181; dans la traversée des marais de Vesle, près de Reims, les Romains ont employé le ciment dans leurs infrastructures.

(2) Thomsen, *art. cit.*, p. 75.

Nerva; le 2e à 111, sous Trajan (1). Ces deux milliaires suggèrent une double série de travaux par les deux empereurs, à 13 ou 15 ans d'intervalle. Nous avons certainement là l'explication du double « nucleus », niveaux IV et VI, ainsi que du niveau V dû à la réfection postérieure. Celle-ci aura respecté les couches primitives, tout en ajoutant de nouvelles couches. Cette voie très fréquentée réclamait un entretien constant.

Nos deux coupes A et B souffrent un peu de cette comparaison. La technique de la grande route du N. de la Palestine, telle que nous la manifeste cette troisième coupe, est nettement supérieure, avec ses nombreuses et fines couches en matériaux différents assurant aux infrastructures : souplesse, stabilité, étanchéité. D'ailleurs, l'époque attestée par les bornes n'est-elle pas l'âge d'or de la route romaine, celui où sa technique a atteint toute sa perfection? Notre route ne semble pas avoir connu un trafic de même importance; aussi sa technique, bien que soignée, est-elle plus simple. Nous pensons aussi qu'elle a été construite à une époque antérieure, plus troublée. Enfin il n'est pas sûr que nous ayons atteint le sol vierge dans nos deux premières coupes, alors qu'il est évident que nous l'avons atteint dans la 3e.

Du gué du *w. es Sidr* au pied du *Râs Makabb es Samn*, la route a descendu 95 m en 3 500 m, soit 2,7 cm par mètre. Du *w. Abu en Nujum* au col, elle gravit 25 m en 350 m de trajet. Du col au bas de la vallée, la déclivité moyenne est de 5 cm par mètre. Vers *Adummim*, la montée moyenne est de 8 cm.

De *Tala'at ed Damm* au *Khan Saliba*, tout vestige sûr a disparu. Il y a bien, au N. des soubassements romains de la forteresse de *Tala'at ed Damm*, les restes d'un vieux chemin, bien orienté, qui se continue sur le plateau, visible jusqu'à la grande tranchée anti-chars de la montée E. d'*Adummim*. Ensuite le tracé devient incertain; le plateau et les crêtes offrent pourtant une belle et naturelle descente sur le *Khan Saliba*. Mais aucun indice positif ne permet d'identifier ce vieux chemin avec la route romaine.

Près du *Khan Saliba*, les explorateurs du *PEF.* signalèrent la présence d'une grande pierre avec socle qu'ils proposèrent d'identifier à un milliaire (2). P. Thomsen a admis cette identification (3). Ce milliaire est sans inscription gravée.

(1) Cf. *CIL.*, III, 14.384 *a* et *b*.
(2) Il fut découvert exactement à *Dabbûs el 'Abd;* cf. *PEF., Memoirs*, III, p. 188.
(3) *Art. cit.*, p. 78, n° 279.

Du *Khan Saliba* à *Jéricho*, tout le monde a accepté le tracé proposé par ces mêmes explorateurs, tracé qui se confond avec la route de l'époque turque (1). Il suit, plus ou moins, les méandres du *w. Tala'at ed Damm* et n'hésite même pas à s'engager dans la vallée spécialement étroite qui passe au pied de la montagne *Aqûbet el Akrâd*. Par contre; ces géographes ne signalèrent pas le vieux chemin de crête, entre le *Khan Saliba* et la citerne *Beit Jebr el Fôqani;* il fut noté seulement par les nouveaux géographes du Survey, lorsqu'ils refirent la carte en 1933-1935. Et la route liée au *w. Tala'at ed Damm*, sinueuse et encaissée, n'en conserva pas moins son titre de route romaine. Examinons ces deux voies par rapport à leurs cotes de niveau respectives :

Au *Khan Saliba*, les deux routes sont à la même cote 125; au-dessous d'elles le *w. Tala'at ed Damm* est à la cote 110. Après 400 m de parcours vers l'E., au niveau du *Kh. Meshrab*, le chemin de crête a atteint la cote 160. Dès lors il est maître de la situation, suspendu sur les pentes très abruptes, à 180 m au-dessus du *w. el Qelt* (pl. III *a*). Or le point correspondant de la route de l'époque turque n'est qu'à 15 m au-dessus du *w. Tala'at ed Damm*. A 800 m à l'E. du *Kh. Meshrab*, la route de crête est encore à 130 m au-dessus du *w. el Qelt*, lorsqu'elle passe sur une corniche qui surplombe de 25 m le *w. Tala'at ed Damm*. Du haut de cette corniche, on peut apercevoir la route dite romaine qui, par deux fois, a dû franchir le torrent dans un endroit particulièrement encaissé. A l'*Aqûbet el Akrâd*, 1.300 m à l'E. du *Kh. Meshrab*, la route de crête est à 125 m au-dessus du *w. el Qelt* et à 75 m au-dessus du *w. Tala'at ed Damm*. La route turque est absolument dominée par l'*Aqûbet el Akrâd*, et située à 5 m à peine au-dessus du *w. Tala'at ed Damm*. 1.000 m plus à l'E. de l'*Aqûbet el Akrâd*, où se trouve un nouveau Kh. (*infra*, p. 97), la route des crêtes est encore à 60 m au-dessus du *w. Qelt* et à 20 m au-dessus du *w. Tala'at ed Damm*. La route turque est au même niveau que le torrent. Enfin, après une grande descente, la route des crêtes rejoint l'autre et se confond avec elle pendant 200 m environ (2).

La supériorité stratégique de la route des crêtes est indiscutable : elle passe entre un impressionnant ravin au N., dont la profondeur varie entre 180 et 60 m, et, au S., la vallée parfois encaissée du *w. Tala'at ed Damm*, qu'elle domine absolument. En outre, nous avons retrouvé sur ce vieux chemin des indices archéologiques d'un grand poids : des murs de soutènement en pierres sèches, des selles ména-

(1) *PEF., Map*, Sheet XVIII.

(2) Sur ce dernier parcours, on perd la trace de la route des crêtes; très probablement, elle a dû être ici utilisée et transformée par les routes d'époques plus récentes.

gées, des cols élargis et, par endroits tels que la descente de l'*Aqûbet el Akrâd*, des pavés déchaussés (pl. III *b*). Outre le *Kh. Meshrab*, nous avons découvert, pour ce tronçon, deux nouveaux *Kh.*, l'un à l'angle S.-E. du sommet de l'*Aqûbet el Akrâd*, l'autre à 1 km plus à l'E., juste avant la grande descente qui amène les deux routes à se rejoindre.

Ces avantages d'ordre stratégique et archéologique présentés par la route des crêtes nous la font préférer au tracé proposé par les explorateurs du *PEF.*, trop peu stratégique et privé des indices archéologiques dont jouit son rival. La façon dont les Romains ont utilisé ici le terrain n'est pas sans analogie avec celle dont ils ont aménagé le tronçon de *Qasr ʿAli* au gué du *w. es Sidr* : dans les deux cas, ils ont préféré une route de crêtes onéreuse, aux rudes montées incommodes, à une route facile de vallée.

Après 200 m, les deux routes se séparent de nouveau, précisément lorsque l'aqueduc, venu du *w. el Qelt*, parvient à la route de l'époque turque. En fait, cet aqueduc est double. Tandis que la route turque passe entre ses deux lignes, la route de crête passe au N. d'elles et prend de l'altitude par rapport à la première route; elle reste toujours bien au-dessus des deux vallées, celle du N. et celle du S. Son passage est signalé par quelques selles; elle traverse la ligne d'aqueduc la plus au N. juste avant la citerne *Beit Jebr el Fôqani* et passe tout près de ce réservoir, au S.-O.

De *Beit Jebr el Fôqani* à *Beit Jebr et Taḥtani*, les vestiges se raréfient. Quelques indices permettent de retrouver le tracé par endroits. Il évite les détours de la route de l'époque turque; en particulier, il n'arrive pas à *Beit Jebr et Taḥtani* par le N.-O., comme le tracé plus récent, mais par le S.-O. Nous sommes tout près du *Kh. Qaqun* et du *Tell Alayik*, site de la Jéricho romaine.

II. — Les monuments de la route.

1. *La Station du wadi es Sidr.*

Nous laisserons de côté la station de *Qasr ʿAli*, déjà étudiée par C. Kuhl et Meinhold (1). Le Kh. du *w. es Sidr*, récemment découvert, mérite de retenir davantage notre attention.

Il est bâti sur les dernières pentes, déjà très adoucies, du *Râs Musaʿid*, finissant en terrasses au-dessus de la rive gauche du *w. es Sidr*, à une cinquantaine de mètres en aval du pont de la nouvelle route traversière de Ramallah (pl. IV *a*). Cette situation avantageuse mettait les

(1) *Römische Strassen...*, *PJB.*, XXV, p. 118.

bâtiments à l'abri des caprices subits du torrent en hiver, en même temps qu'elle ménageait, entre l'édifice, la route et le wadi, une vaste esplanade de 64 m de large.

Les élévations rocheuses du Râs l'abritent au N. et N.-E. mais sans le dominer de trop près : 70 m de plateau détachent le Kh. du Râs proprement dit. La manière dont les Romains ont utilisé le terrain pour la construction de leur poste n'est pas sans analogie avec la technique qui présidait à la création des camps militaires, en particulier avec celui de Bethzémoth, dans les plaines de Moab, en face de Jéricho, érigé par le lieutenant de Vespasien, Placidus, avant l'attaque de Machéronte (1) : on recherchait un terrain en pente douce, bien à découvert, éloigné des forêts, des collines trop abruptes et de tout accident de terrain qui aurait pu fournir une bonne base de départ à une attaque-surprise de l'ennemi.

De ce poste, on surveille la vallée du *Sidr*, remarquable et traditionnelle voie de communication. De plus, deux minutes suffisaient aux gardes pour escalader le promontoire du N., d'où ils pouvaient apercevoir le mont des Oliviers, la station de *Qasr ʿAli*, le *Râs Makabb es Samn* et son Kh., la forteresse de *Tala ʿat ed Damm*, bref contrôler la route sur une partie importante de son trajet du mont des Oliviers à la montée d'*Adummim*.

Situé entre le VII et le VIII *m.p.* de Jérusalem, distant de Jéricho de X ou XI *m.p.*, notre poste n'est pas exactement au milieu du parcours; mais si l'on considère la dénivellation entre le point de départ et le point d'arrivée, sa cote indique une altitude sensiblement médiane : arrivés de Jéricho, les chars avaient déjà gravi environ 580 m, compte tenu de la bosse d'*Adummim ;* il leur restait encore, pour atteindre le mont des Oliviers et Jérusalem, à monter 590 m.

Les ruines de ce poste présentent des arasements bien visibles, dont nous avons fait le plan (fig. 4) et que nous allons décrire. Toutefois, l'étude que nous en avons faite, si attentive qu'elle ait été, a dû se contenter d'une simple reconnaissance de surface, et de ce fait nos remarques n'ont qu'une valeur relative et provisoire.

Le Kh. comprend un grand bâtiment rectangulaire de 27 m de long sur 15 m de large, un petit bassin, un grand réservoir en forme de parallélépipède rectangle et un petit bâtiment carré. L'ensemble de ces quatre constructions forme une unité architecturale certaine, bien liée, orientée O.-E. le long de la voie. Il semble qu'il faille ajouter à ce groupe une citerne en forme de bouteille, située à 69 m plus au N.,

(1) Cf. Fl. Jos., *B. J.*, IV, vii, 6 § 439.

juste au pied du promontoire. L'aire qui sépare le premier groupe de cette citerne laisse apparaître, çà et là, quelques bosses, signes possibles de ruines recouvertes, et un angle de mur.

Une vaste cour intérieure (A), de 14 m de long sur 9 m de large,

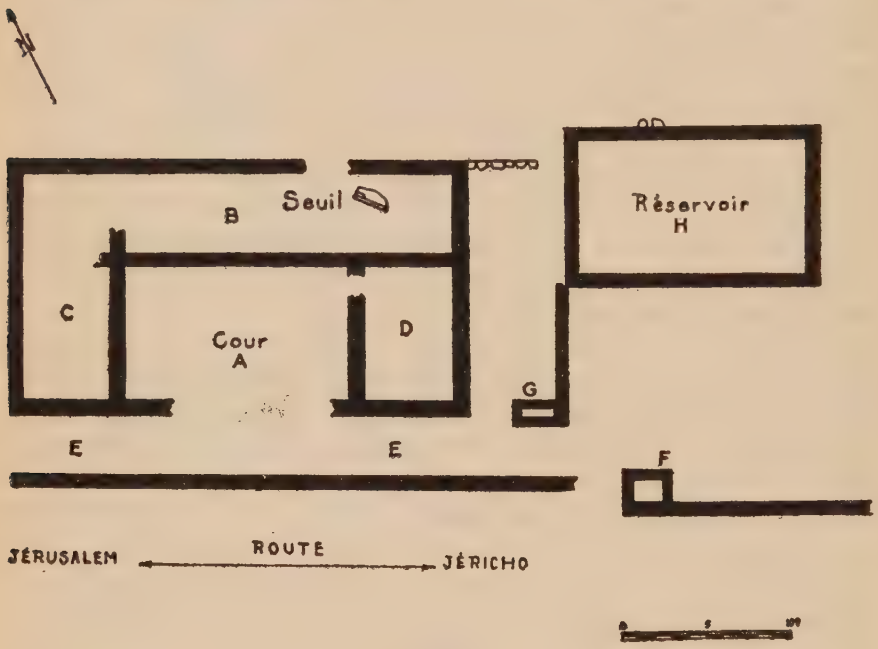


Fig. 4.

occupait le centre du grand bâtiment; elle était vraisemblablement à ciel ouvert. Sa limite S. est mal attestée, une longue bande de pierres éboulées cache le sol primitif, probablement en plan incliné. Par ailleurs, orientation, taille des pierres de façade, etc..., tout invite à chercher l'entrée principale sur le côté S. De fait, nous avons remarqué, alignées sur le mur S., trois pierres plates qui ont pu autrefois servir de seuil.

Trois grandes salles entourent la cour à l'O., au N., et à l'E. Celle du N. (B), large de 5,50 m, occupait toute la longueur du bâtiment, semble-t-il; cependant, un muret prolonge le mur O. de la cour centrale à l'intérieur de cette grande salle du N., peut-être y ménageait-il un petit réduit. Un seuil déplacé, brisé, à demi enterré, gît près de l'angle N.-E.; nous ignorons sa place originelle, mais, tout proche de lui, les arasements du mur sont interrompus sur une longueur de 2,60 m. Il est donc possible que ce vide ait été occupé par le seuil : la largeur du seuil et du mur se correspondent assez bien, 70 et 78 cm. La porte en connexion devait être assez spacieuse; les dimensions de la crapau-

dine sont très respectables : 30 × 20 × 15 cm. Il se peut que cette longue salle ait servi d'écurie; dix à douze chevaux y auraient trouvé place. A la rigueur, on pouvait l'isoler du reste du bâtiment et y entrer par la porte du N. (1).

Les deux autres grandes salles (C, D) sont, pour ainsi dire, symétriques par rapport à l'axe de la cour; leur longueur est de 8,90 m, leurs largeurs respectives de 6,50 m et 6,90 m. A 50 cm de l'angle N.-E. de la cour, se trouve la porte de communication avec une des salles, sa largeur est de 1,65 m. Il reste probable que ces deux grandes salles étaient subdivisées.

Entre le grand bâtiment et la voie, il y avait très probablement une galerie (E), qui dépassait à l'E. de 4,80 m. Son mur S. se prolonge à l'E., le long de la voie, sur une distance de 55 m, puis quelques indices permettent de supposer qu'il faisait un angle et montait vers le N. Mur de clôture ou rempart? Au départ de ce mur, se trouve accolé un petit bâtiment carré (F) de 2 m de côté; ses murs latéraux sont faits d'une double rangée de pierres taillées, avec un léger coffrage central. On peut supposer ici une guérite ou une petite tour à l'entrée de la station.

A 3 m du grand bâtiment, se trouve un bassin (G) aux modestes dimensions, 1,50 m sur 0,75 m. Son enduit d'étanchéité est très soigné. Étant donné sa situation, il n'a pas pu jouer le rôle de cisterneau par rapport à la grande citerne; toutefois, l'arasement d'un mur, large de 78 cm, le relie au réservoir. Ce mur a pu soutenir un canal : un fragment de tuyau, épais de 21 mm, en terre mal cuite, recouvert à l'intérieur d'une couche de calcaire, laisse supposer une canalisation d'eau.

A 5,80 m à l'E. du grand bâtiment, un réservoir (H) occupe un espace de 14,90 m de long sur 9,20 de large. Sa profondeur actuelle est de 2,80 m; à l'origine, on peut supposer une profondeur double ou même triple. Neuf rangées de pierres sont encore visibles; entre chacune d'elles, des petites pierres ont été intercalées qui servent à fournir une base parfaitement stable à la rangée supérieure : il en résulte une ordonnance parfaitement soignée (2). Les pierres des deux rangées supérieures, longues de 57 cm et larges de 50 cm, sont deux fois plus grandes que les pierres des rangées inférieures, qui n'ont que 25 cm sur

(1) Nous avons retrouvé, non pas à l'intérieur de cette salle, mais en bordure de la route, une pierre taillée, percée à mi-hauteur d'un trou faisant communiquer deux faces adjacentes, à faible distance de l'arête; ce trou pouvait servir à attacher le licol des chevaux.

(2) Comparer notre photo (pl. IV *b*) avec les photos données par C. Kuhl, *art. cit.*, p. 96, pl. II, 3, du *Kh. el Ḥawānīt;* p. 112, pl. III, 4, du *Kh. el Latātīn;* pl. IV, 6 du *Kh. Amm el Mēs.* De cette comparaison résulte une parenté évidente dans la technique de construction entre ces trois stations romaines et l'appareil de notre citerne.

20 cm; cette différence ne semble pas supposer une réfection postérieure, mais s'explique parce que les pierres des rangées supérieures constituaient les assises de la margelle. L'enduit d'étanchéité se compose d'une mixture de chaux vive, de sable fin et de petites pierres plates; il n'y avait ni plâtre ni brique pilée. Une première couche recouvrait la surface des pierres de l'appareil. Sur cette première couche de ciment, des petites pierres plates ont été appliquées; très serrées les unes contre les autres, ces pierres en calcaire dur se présentent comme une mosaïque. Une nouvelle couche d'enduit recouvrait le tout. La surface se présente bien lisse, bien « glacée »; actuellement, l'épaisseur de l'enduit est de 12 cm. Nous n'avons relevé aucune trace de marches pour descendre dans le réservoir. Sur la paroi N., deux pierres parallèles ménagent (intentionnellement?) un espace; canal possible de l'arrivée d'eau, à la base de la margelle.

Nous pensons pouvoir joindre à cet ensemble la citerne du N. en forme de bouteille. Sa forme spéciale n'est pas inconnue à l'époque romaine, et surtout la technique achevée de son enduit, la nature de son ciment, la disposition des pierres de la paroi ressemblent fort à ce que nous venons de noter au sujet du petit bassin et du grand réservoir. D'ailleurs on ne voit pas dans les environs quelle autre habitation que notre Khirbet pourrait justifier cette citerne. Complètement enterrée, bien fermée, elle a résisté aux injures du temps. Sa base n'est pas absolument ronde, son plus grand diamètre est de 4,30 m et son petit de 3,80 m. Sa hauteur actuelle est de 6,25 m; sa paroi monte verticale jusque vers 2 m de l'orifice, puis elle se courbe, comme l'épaule d'une bouteille, vers l'ouverture supérieure. Au N.-E. de cette bouche, on voit encore l'arrivée du canal d'adduction d'eau; dans son prolongement, et toujours dans la direction N.-E., un mur d'une dizaine de mètres de long semble avoir servi à capter les eaux d'écoulement du *Râs Musa'id*.

Ces deux grands réservoirs, dont nous ignorons encore l'exacte profondeur et par conséquent la capacité totale, laissent supposer que les besoins en eau de la station étaient considérables.

L'ensemble des tessons que nous avons ramassés dans ce complexe de ruines appartiennent aux époques romaine et byzantine. Nous n'avons pas retrouvé de poteries intactes, ce qui est normal pour une simple prospection de surface; toutefois, quelques tessons présentent des formes qu'il est intéressant de décrire (1). Les numéros sont ceux de la figure 5 :

(1) Je remercie les PP. Vincent et de Vaux de m'avoir assisté de leur compétence dans l'examen de ces tessons.

A. Col de jarre, étroit et haut, légèrement bombé; bord mouluré; lèvre plate. Terre rouge, fine, très cuite. Diam. d'ouverture : 98 mm. N° 1.

B. Col de jarre, étroit et haut; lèvre plate, soulignée d'un bandeau de 21 mm de

Fig. 5.

large. Terre rose, fine, très cuite; traces de couverte blanche. Diam. d'ouverture : 98 mm. N° 2.

C. Base d'un bol en anneau plat. Terre rouge, grise à la section, fine. Diam. de la base : 42 mm. N° 5.

D. Base d'un bol (?) en disque épais. Terre rouge, bien cuite, très douce au toucher. Diam. : 36 mm. N° 4.

E. Base d'un petit récipient en calcaire bis, tendre, attesté également au Kh. Qumrân et à Murabba'at (1).

F. Fragment d'un bol, lèvre arrondie, soulignée d'une double rainure. Terre chamois, fine, bien cuite; couverte chamois. N° 6.

G. Anse de grosse jarre annulaire avec une légère rainure centrale et deux latérales. Terre rouge. Largeur : 31 mm. N° 24.

I. Bord de coupe (ou de plat), lèvre très épaissie. Terra Sigillata. N° 26.

J. Fragment d'un col de cruche; bord droit; lèvre épaissie à l'extérieur. Terre chamois; couverte blanche. N° 15.

D'une façon générale cette poterie est de belle qualité; ses formes sont communes, mais sa terre est très souvent fine, homogène; la pâte est toujours bien cuite. D'ailleurs, ces caractéristiques se retrouvent dans la poterie des autres Kh. que nous avons retrouvés sur la route.

Les arguments qui nous permettent de voir dans le Kh. du *w. es Sidr* une station de la route romaine sont donc les suivants : l'évidente connexion du Kh. avec la voie qui le longe, à 1 m de distance, sur 82 m; l'appareil du mur de ses citernes, identique à celui d'autres stations romaines déjà étudiées en Palestine; sa céramique, enfin, d'époques romaine et byzantine. Mais on peut préciser davantage : sa position, déjà soulignée, incomparablement meilleure que celle de *Qasr 'Ali*, offrait des avantages très réels, et peut-être décisifs, de distance, d'altitude, de topographie, pour que notre poste servît de *ad media* aux équipages. Pour établir les distances entre les relais, l'historien dispose de trois sources principales (mis à part l'Itinéraire d'Antonin lacuneux et le Code Théodosien) : un témoignage chinois, le Hou-Han-Chou (2), l'Itinéraire du pèlerin de Bordeaux (3), un texte difficile de Procope (4). L'archéologue dispose de tous les *Enaton*, etc... D'après ces sources, la distance la plus courte entre deux relais, deux *mutationes*, serait de V *m.p.*, la plus longue de XV *m.p.*; la grande majorité des relais sont séparés par des distances de VI à XII *m.p.* Or les distances qui séparent notre station de Jérusalem et de Jéricho

(1) Cf. R. de Vaux, *Compte rendu préliminaire...*, *RB.*, 1953, pp. 98-99.

(2) Cf. E. J. Holmberg, *Zur Geschichte des Cursus Publicus*, Uppsala, 1933, p. 75, citant M. E. Chavannes, *T'Oung Pao*, 1907, p. 186 : « Tous les dix *LI* il y a un relais, *T'ING*, tous les trente *LI* il y a une maison de poste, *CHICH.* » Le *LI* fait allusion au *m. p.* romain; nous aurions un relais tous les X *m. p.* et une « mansio » tous les XXX *m. p.*; évidemment ces chiffres sont théoriques. Ce témoignage relate l'état des choses « en Occident » au IIIe siècle de notre ère; d'après R. de Vaux, *Fouilles à Qaryet El-'Enab, Abū Ĝôsch*, Paris, Gabalda, 1950, p. 49, « Occident » devrait s'entendre du Proche-Orient.

(3) Cf. W. M. Ramsay, *Roads and Travels in the New Testament*, dans Hastings, *Dict. of the Bible*, extra vol., p. 386 b.

(4) Procope, *Hist. Arcana*, XXX, 3; il parle des *modica intervalla*, que l'on entend des distances entre deux relais. Pflaum, *Essai sur le Cursus Publicus sous le Haut Empire Romain*, Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, XIV, 1, 1940, p. 343, donne à ces *modica intervalla* une valeur de 9 à 18 km.

concordent bien avec ces données historiques et archéologiques : d'une part, environ VIII *m.p.*; d'autre part, environ X *m.p.*

Notre station a-t-elle servi seulement de relais aux convois ordinaires? N'a-t-elle pas aussi servi de *mutatio* aux courriers du *Cursus Publicus?* L'existence de ce dernier sur notre route n'est pas *a priori* impossible, du moins à certaines époques. Réservé aux personnages officiels munis de leur *diploma*, le Cursus est un « service de renseignements rapide, par voitures disposées à des distances moyennes le long des routes militairement surveillées qui mènent dans les provinces de l'Empire, où l'armée impériale monte la garde aux frontières... Les soldats sont la force de l'État, ils sont en même temps sa faiblesse... Il faut donc connaître l'esprit des troupes; il faut être renseigné de très près sur tout ce qui peut se passer dans chaque province, et cela aussi vite que possible, et confidentiellement. Voilà donc la véritable raison d'être de la poste romaine; c'est un service de renseignement » (1). Or il nous semble que les circonstances justifièrent à plusieurs reprises l'établissement du *Cursus* sur notre route.

Durant les mois qui précédèrent le siège de Jérusalem en 70, des troupes étaient concentrées à Jéricho, la *Legio Fretensis* devait monter et s'établir sur le mont des Oliviers, en attendant l'attaque décisive. Ce gros mouvement de troupes exigeait un service de renseignements rapides et confidentiels entre la vallée du Jourdain, Jéricho et le mont des Oliviers, puis, de là, vers la route du N. par la route traversière dont nous avons déjà parlé (2).

Plus tard, après la création du limes oriental, achevé en 114, Trajan a éprouvé le besoin d'unir le réseau routier de la nouvelle province d'Arabie à la Palestine, précisément par la voie Esbus-Livias-Jéricho, qui est un prolongement normal de notre route. Les raisons de ce rattachement ne sont certainement pas économiques mais stratégiques. Les temps sont troublés; en construisant ce limes, Trajan pense à la guerre parthe (3); sur cette frontière une certaine fièvre règne : transferts de troupes, travaux intensifs. Très probablement, le *Cursus* circule sur ce limes; une lettre d'un légionnaire employé sur cette route le suppose (4). N'y a-t-il pas alors, entre ce *limes* névralgique, bouclier

(1) Pflaum, *art. cit.*, p. 235 et p. 213; il s'appuie sur le texte de Suétone, *Vie d'Auguste*, 49,5 et 50.

(2) Cf. Fl. Jos., *B. J.*, IV, viii, 1 § 450; V, i, 6 § 42; V, ii, 3 § 69; V, iii, 5 § 135.

(3) Cf. Cl. Préaux, *Une source nouvelle sur l'annexion de l'Arabie par Trajan. Les papyrus de Michigan* 465 *et* 466, dans *Phoibos*, V, 1950-1951, p. 123 ss.

(4) *Papyrus de Michigan*, nos 465 et 466; cette lettre d'une jeune recrue à ses parents restés en Égypte nous apprend incidemment que des messagers, toujours les mêmes, font le trajet entre le limes oriental et l'Égypte, et souvent aller et retour. Ils sont officiellement porteurs de messages; à titre secondaire, semble-t-il, ils emmènent le courrier des soldats

des provinces cis-jordanes, et l'intérieur de la Palestine où commence à gronder la deuxième révolte, un service rapide de renseignements militaires et politiques, un service de surveillance, le *Cursus publicus?* Notre route est la seule qui peut lui offrir un magnifique raccourci vers la Palestine centrale; en outre elle est militairement surveillée, ainsi que nous allons le voir, et ce sont précisément ces routes-là que le Cursus Publicus empruntait.

Enfin, lorsque éclate la révolte ouverte de Bar Koseba, en 132, le fanatisme juif atteint son paroxysme sur les monts de Juda, point de départ de la secousse révolutionnaire qui va soulever toute la Palestine. Il faudra trois ans de lutte cruelle pour mater cette révolte et l'annonce de la victoire au Sénat romain se fera sans l'emphase accoutumée (1). Notre route est une des artères principales de la guerre; fortifiée, elle est une voie de surveillance, de contrôle, et qui ne suffit même pas, car, comme le note le P. Abel : « La révolte des Juifs sous Barkokèba... eut pour corollaire la création des voies de l'Idumée, d'Aelia à Hébron, d'Aelia à Éleuthéropolis » (2). Ainsi, à cette époque encore après plusieurs autres, notre station a pu servir de *mutatio* aux courriers du *Cursus Publicus.*

2. *Les fortins de surveillance.*

Après avoir décrit la station centrale de la route romaine, il nous reste à parler de plusieurs postes fortifiés qui servaient à la protéger.

Le Kh. du *Râs Musa'id* ne fait pas partie, à strictement parler, de notre route, mais il a pu, à certains moments, protéger la Station. Seul l'arasement d'un mur reste encore visible, mur à doubles rangées de pierres, sommairement taillées; les angles de ce mur ont pu autrefois

mobilisés sur le *Limes*. Toutes ces données rendent très probable l'existence du *Cursus Publicus*. Cette découverte et bien d'autres depuis le début du siècle infirment donc les assertions de Humbert, *Dict. des Ant.*, art. « Cursus », p. 1645 en particulier : « Les voies latérales et celles qui touchaient aux frontières étaient dépourvues de Cursus Publicus. » Il est vrai que Humbert écrivait avant la fin du siècle dernier; mais il est regrettable que bien des archéologues aient été influencés par lui.

(1) Cf. Abel, *Histoire de la Palestine*, II, Paris, Gabalda, 1952, p. 91 ss. L'empereur Hadrien en personne est venu conduire les opérations; il a convoqué ses meilleurs généraux, y compris Sextus Julius Severus, appelé de la lointaine Bretagne. Le nombre des troupes déplacées est considérable : la *X*ª *L. Fretensis* et la *VI*ª *L. Ferrata;* de Syrie, P. Marcellus vient avec la *III*ª *L. Gallica;* d'Arabie montent la *III*ª *L. Cyrenaica* et les Cohortes IVª et VIª de Pétra (vraisemblablement par notre route); d'Égypte, la *XXII*ª *L. Diotariana* et la *C. Damascena;* des détachements de la *I*ª *L. Italica*, de la *V*ª *L. Macedonica*, de la *XI*ª *L. Claudia*, de la *I*ª *C.* des *Montani*, de la *III*ª des Galiciens, de la *I*ª des Thraces, etc... Un tel mouvement de troupes nécessite toute une organisation de surveillance, de renseignements rapides et confidentiels.

(2) *Géo. Pal.*, II, p. 223.

soutenir une tour. Les tessons y sont extrêmement rares et peu significatifs.

Nous avons déjà défini la position du Kh. du *Râs Makabb es Samn* par rapport à la route; il est situé à 1.500 m de la station, à l'E., et occupe le point culminant du Râs. L'ensemble se présente comme un bâtiment rectangulaire de 12 m de long sur 6,40 m de large; le mur E. a presque entièrement disparu, les arasements des autres sont encore visibles. La partie N.-O. semble avoir été occupée par une pièce (ou une tour?) sur une base rectangulaire de 4 m sur 3 m.

Du haut de ce remarquable observatoire (le *Râs Makabb* est isolé dans le massif montagneux), on aperçoit à l'O. le mont des Oliviers, les stations de *Qasr 'Ali* et du *w. es Sidr*, la route elle-même, sur une bonne partie de son trajet; à l'E., la montée d'*Adummim* et la forteresse de *Tala 'at ed Damm;* au S., le désert de Juda, le *Khan el Ahmar*, la route de *'Aïn el Haud* vers *Nebi Musa*, utilisée à l'époque romaine; au N., les hauteurs d'*Anata.*

De nombreux tessons jonchent le sol, surtout à l'E. et au S.-E.; en voici quelques-uns (nos de la fig. 5) :

A. Fragment de col de cruche (?) bas; lèvre arrondie. Terre rouge. Diam. d'ouverture : 95 mm environ; hauteur de col : 28 mm. N° 7.
B. Col de cruche avec naissance de l'épaule; lèvre arrondie et évasée. Terre rouge. N° 8.
C. Petit fragment de col; bord droit; lèvre épaissie à l'extérieur. Terre rouge. N° 9.
D. Bord d'un grand gobelet (?); bord légèrement évasé; lèvre épaissie à l'intérieur. Terre rouge. Diam. : 100 mm environ. N° 10.
E. Bord d'une petite assiette carénée; lèvre plate, puis arrondie vers l'intérieur. Terra Sigillata. Diam. d'ouverture : 140 mm environ. N° 27.
F. Fragment de panse de cruchette (?), incisé de fines lignes concentriques. Terra Sigillata.

Ce Kh. a lui aussi tout un gros lot de tessons d'époques romaine et byzantine.

La forteresse de *Tala'at ed Damm* n'a plus que des soubassements romains, visibles au-dessus du fossé N.; le reste des ruines est relativement récent. D'après l'Onomasticon d'Eusèbe, nous savons qu'il y avait là un *castellum militum* (1); perchée sur la montagne « rouge » qui coupe perpendiculairement la ligne Jérusalem-Jéricho, cette forteresse était le point de contrôle inévitable, le passage-clé de notre route (2).

(1) Éd. E. Klostermann, Leipzig, 1904, p. 24, ligne 9.
(2) Dès le IVe siècle, on a situé là l'auberge du Bon Samaritain.

Le *Khirbet Meshrab* est situé à peu près à 3 km à l'E. de *Tala'at ed Damm*, mais il ne reste plus rien de la route romaine jusqu'au *Khan Saliba;* il n'est pas impossible que sur cet espace il y ait eu aussi un petit poste.

Les explorateurs du *PEF.* avaient les premiers signalé le *Kh. Meshrab*, sans lui donner toutefois d'attribution spéciale par rapport à la route romaine (1). Durant la dernière guerre mondiale, des travaux militaires de défense ont entièrement bouleversé ces ruines et il est impossible de relever un plan; seuls les tessons sont restés. Nous sommes, ici encore, sur un piton stratégique d'où la vue est très étendue : vers le N., sur les gorges du *w. el Qelt;* vers le S., sur le *w. Tala'at ed Damm*, le passage utilisé par la route actuelle, *Nébi Musa;* vers l'E., sur la route qui descend à Jéricho et le prochain poste, le Kh. de l'*Aqûbet el Akrâd.* Les officiers anglais qui ont choisi ce haut lieu stratégique ont renouvelé le choix des Romains qui, vingt siècles avant eux, y firent des travaux et s'y établirent.

Le champ des tessons est très délimité à l'E. du Kh., à 3 m au-dessus de la route de crête; nous n'en analysons qu'un seul, les autres présentant les caractéristiques ordinaires des tessons romains et byzantins :

A. Fragment d'une gourde, comprenant une partie du goulot, la base du bord, la naissance de l'épaule, une anse plate du bord à l'épaule. Terre chamois foncée; cf. fig. 5, n° 22 (2).

Le Kh. de l'*Aqûbet el Akrâd*, situé à 1.300 m du *Kh. Meshrab*, occupe lui aussi un sommet stratégique, à quelques mètres au S. de la route; l'armée anglaise a également choisi ce lieu pour y creuser des tranchées et des boyaux. Ce poste semble avoir été tourné vers le S.; il surveille plus spécialement le *w. Tala'at ed Damm* et les pistes qui partent en direction du désert. Cependant, la vue reste largement ouverte vers l'O. où l'on aperçoit le *Kh. Meshrab* et même *Tala'at ed Damm;* vers l'E., on peut contrôler la route et le prochain Kh.

Grâce aux tranchées militaires non bétonnées, nous avons pu atteindre des tessons non plus seulement en surface mais aussi dans les niveaux inférieurs (nos de la fig. 5) :

(1) *PEF., Mem.*, III, p. 212.

(2) Ce fragment est à rapprocher de la « Pilgrim Flask » trouvée par le P. Saller dans la vieille citerne de Béthanie (cf. *Excavations in the Ancient Town of Bethany*, dans *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus*, II, 1951-1952, Jérusalem, 1952, p. 133, fig. 11, 4), plutôt que de la « Pilgrim Flask » de R. W. Hamilton, *Excavations against the North Wall of Jerusalem*, 1937-1938, dans *QDAP.*, X, p. 30, fig. 14, n° 9. Toutes les deux d'ailleurs sont placées à l'époque romaine.

LA ROUTE ROMAINE DE JÉRUSALEM A JERICHO

a. — Coupe de l'infrastructure de la route antique sur le mont des Oliviers (cf. pl. I, A).

(Photos Beauvery.)

b. — Coupe de l'infrastructure de la route antique à l'ouest de *Tala'at ed Damm* (cf. pl. I, B).

a. — Chemin de crête surplombant le w. el Qelt.

b. — Vestiges de la route près de l'*Aqùbet el Akrâd.*

LA ROUTE ROMAINE DE JÉRUSALEM A JÉRICHO.

a. — Kh. es Sidr vu du nord. Du premier au dernier plan : pentes du Râs Musa'id ; station romaine avec son réservoir; wadi es Sidr; route moderne.

(Photos Beauvery.)

b. — Réservoir du Kh. es Sidr; angle N.-E.

LA ROUTE ROMAINE DE JÉRUSALEM A JÉRICHO.

A. Fond de bol à base plate. Terre chamois, fine, bien cuite; couverte chamois. Diam. de base : 32 mm. N° 17.
B. Fragment d'une anse de gourde, identique à l'anse 22 de la figure 5.
C. Col de cruche; à mi-hauteur, une saillie extérieure circulaire; lèvre évasée à l'extérieur. Terre rose; même couverte. Diam. : 60 mm. N° 16.
D. Fragment d'assiette. Terra Sigillata. Trouvé à 60 cm au-dessous du niveau du sol.
E. Bord de bol, illustré d'un décor imprimé à la roulette; lèvre légèrement en biseau à l'intérieur, soulignée d'une rainure profonde. Terre rouge. Diam. d'ouverture : 160 mm environ. Trouvé sur la paroi d'une tranchée. N° 21 (1).

A 1 km plus à l'E. se trouve un nouveau Kh.; il n'a pas de nom, et nous l'appellerons « X ». Deux murs longs de 10,60 m et de 10,25 m se joignent à angle droit : c'est tout ce qui reste de visible en surface. Comme les autres postes, celui-ci occupe une situation privilégiée, sur un sommet, à quelques mètres au S. de la route de crête. De ce parfait et naturel observatoire on peut apercevoir : vers l'E., le sommet au-dessus de *Beit Jebr el Fôqani*, doté lui aussi d'un poste, et la rude descente de la route des crêtes; vers le S., le passage du *w. Medhbah* *'Aîyâd* ouvrant une porte vers la vallée du Jourdain et le désert; vers l'O., le poste de l'*Aqûbet el Akrâd*. Voici la céramique de ce Kh. (nos de la fig. 5) :

A. Col de cruche, lèvre taillée en biseau à l'intérieur, épaissie à l'extérieur d'un bandeau légèrement incurvé, terminé par une profonde rainure. Terre rouge. Diam. d'ouverture : 65 mm. N° 12.
B. Col de cruche (?), lèvre plate, épaissie à l'extérieur d'un bandeau. Terre rouge. Diam. d'ouverture : 60 mm. B semble être une réplique de A. N° 13.
C. Col de jarre (?), lèvre arrondie et épaissie à l'extérieur. Terre rouge. Diam. d'ouverture : 120 mm environ. N° 14; comparer avec N° 9.
D. Fragment d'une anse en anneau, rainure médiane. Terre rouge, fine. N° 25.
E. Bord de gobelet, paroi côtelée à l'extérieur et à l'intérieur; lèvre arrondie. Terre rouge; couverte blanche. Diam. d'ouverture : 100 mm environ. N° 11.
F. Bord d'assiette rabattu horizontalement à l'extérieur; lèvre arrondie. Terra Sigillata. Diam. : 150 mm environ. N° 28.
G. Fragment de bol en Terra Sigillata.
H. Fragment d'une gourde comprenant la jonction du goulot et de l'épaule. Terre rouge, fine. Diam. du goulot : 30 mm.
I. Anse d'une gourde (?), tordue sur elle-même. Terre chamois; couverte brune. Épaisseur : 18 mm. N° 23.
J. Fragment de bol; bord illustré d'un décor à la roulette; lèvre légèrement en biseau à l'extérieur, soulignée d'une rainure et d'une saillie extérieure circulaire. Terre chamois; traces de couverte brune. Diam. d'ouverture : 140 mm environ. N° 19 (2).

(1) Ce genre de bol est aussi attesté dans les fouilles de R. W. Hamilton, *art. cit.*, p. 33; également de l'époque romaine.
(2) R. W. Hamilton a trouvé dans son sondage B un modèle très semblable, pour ne pas

K. Fragment de bol, intérieur côtelé; bord décoré à la roulette; lèvre plate et épaissie à l'extérieur. Terre rouge; traces de couverte lie de vin. Diam. d'ouverture : 140 mm environ. N° 20 (variante de profil de J n° 19) (1).

A 1.500 m à l'E. du poste « X » se trouve le dernier Kh.; il est situé sur le mamelon, au-dessus de la citerne *Beit Jebr el Fôqani*, à quelques mètres au N. de la route de crête. Il ne reste plus de mur. Ce poste surveillait davantage les gorges du *w. el Qelt*, plus resserrées en cet endroit, mais sa position lui permet de contrôler également la route jusqu'à son arrivée à Jéricho, d'où il est séparé seulement par 1.500 m. Voici la céramique :

A. Fragment d'un col de cruche; lèvre épaissie et inclinée à l'extérieur. Terre chamois; même couverte (2).
B. Fragment de col de cruche; bord droit; lèvre épaissie. Terre chamois (3).
C. Fragment d'un bord de couvercle; lèvre arrondie, soulignée d'une rainure. Terre rouge; couverte rouge. Fig. 5, n° 18.

Une comparaison de la céramique des différents Kh. ne laisse pas d'être instructive. La poterie en terra sigillata se retrouve au Kh. du *w. es Sidr* (I = n° 26), au Kh. du *Râs Makabb* (E = n° 27), au Kh. de l'*Aqûbet el Akrâd* (D), au Kh. « X » (F = n° 28; G). Non seulement des poteries ont même terre, mais aussi certaines ont des formes communes, ou très semblables; par exemple : la forme C du Kh. du *Râs Makabb* et la forme A du Kh. de *Beit Jebr;* la forme A du Kh. du *Râs Makabb* et la forme B du Kh. de *Beit Jebr;* les anses de gourde A du *Kh. Meshrab* et B du Kh. de l'*Aqûbet el Akrâd;* enfin, les bols décorés à la roulette sont aussi à rapprocher : E du Kh. de l'*Aqûbet el Akrâd*, J et H du Kh. « X ». Nos différents postes sont donc rattachés entre eux, non seulement par une même route qu'ils protègent, mais encore par une même poterie qui prouve éloquemment leur parenté et leur existence simultanée aux époques romaine et byzantine.

Ainsi, de *Qasr ʿAli* à *Beit Jebr el Fôqani*, huit Kh. jalonnent la route, sans compter l'isolé Kh. du *Râs Musa ʿid.* Trois d'entre eux, *Qasr ʿAli*, le Kh. du *w. es Sidr*, les soubassements de la forteresse de *Talaʿat ed Damm*, ont pu être identifiés comme postes ou stations romaines, grâce à des éléments suffisamment conservés. La connexion de ces ruines avec la route romaine nous paraît certaine; leur position respec-

dire identique; cf. *art. cit.*, p. 32, fig. 16, n° 9 et pl. xi. Ce genre de poterie, avec décor à la roulette, a été trouvé dans ce sondage « avec une grande variété de profils » (*ibid.*, p. 33).

(1) Cette variété de profils entre nos figures 19, 20 et 21 fait écho à la variété signalée par R. W. Hamilton.

(2) La forme de ce fragment reproduit exactement celle de C du *Kh. Makabb;* cf. fig. 5, n° 9.

(3) Se rapproche de fig. 5, n° 7.

tive, toujours favorable, souvent stratégique et particulièrement ouverte à l'observation attentive des wadis, des cols, des gorges et des passages, a été intentionnellement choisie. De l'un à l'autre de ces postes les gardes peuvent s'apercevoir et communiquer par signaux; la route est continuellement sous la surveillance des sentinelles. Il faut noter aussi que du *Kh. Meshrab* à *Beit Jebr el Fôqani*, sur une distance de 4 km, quatre postes jalonnent la route des crêtes.

Un texte de Flavius Josèphe illustre peut-être ce système de défense. Il atteste l'occupation des hauteurs autour de Jéricho par les hommes d'Antigone, qui voulaient barrer la route aux convois envoyés par Hérode aux troupes romaines hivernant à Jéricho (1). Ces hauteurs sont à situer sur la route qui arrive de Jérusalem (2) et font songer à celles que nous venons de voir occupées par des postes romains. Assurément ce texte ne saurait suffire à expliquer nos faits archéologiques : si l'occupation dont il parle a été sérieuse et efficace, elle a été de courte durée et ne s'est pas trop éloignée de Jéricho. Mais il reste possible que les constructions romaines aient repris les mêmes lieux stratégiques, occupés auparavant par les hommes d'Antigone, comme l'armée anglaise a réutilisé, après les Romains, les sommets dont nous avons parlé.

Par ailleurs, nous savons que les Romains avaient un soin tout spécial d'assurer la sécurité de leurs routes; à plus forte raison leur vigilance était-elle attentive lorsque leurs voies traversaient des régions peu sûres. On a pu retracer les routes de la région Rhin-Danube grâce à des inscriptions retrouvées aux croisements des routes, écrites par des militaires romains qui occupaient ces croisements (3). Les attestations épigraphiques de *vexillationes* chargées de la police de la route sont très nombreuses (4). Notre voie traversait une région traditionnellement redoutée (5). Il est donc normal que, selon l'habitude romaine, des *vexillationes* se soient établies dans des

(1) *Ant. Jud.*, XIV, xv §§ 408 ss.; parallèle : *B. J.*, I, xv, 6 §§ 300-302; I, xvii, 1 § 324; et *ibid.*, 4 § 432.

(2) En effet, le but d'Antigone est clair : couper les liaisons entre Hérode établi à Jérusalem et les troupes romaines, encore indécises, hivernant à Jéricho; il était normal qu'il occupât les passages de Jérusalem à Jéricho.

(3) Cf. Pflaum, *art. cit.*, p. 220, citant von Domaszewski, *Westdeutsche Zeitschrift*, XIV, p. 99 et XXI, p. 158.

(4) Elles ont été rassemblées par Pflaum, *ibid.*, p. 220 ss.

(5) Cf. *Luc*, x, 30, et aussi la glose de St Jérôme au sujet d'*Adummim* dans sa traduction de l'Onomasticon d'Eusèbe : « Adommim... latine autem appellari potest ascensus ruforum sive rubrantium propter sanguinem qui illic crebro a latronibus funditur... castellum militum situm est ob auxilia viatorum » (*Epist.*, 108). Encore durant l'hiver 1954-1955, deux jeunes employés de l'O.N.U. ont été assassinés sur le versant S. du *w. el Qelt.*

postes de surveillance. Elle était une « via militaris », une voie militairement surveillée (1).

III. — La date de la route.

C. Kuhl attribuait la construction de notre route aux Flaviens (2). Le P. Abel adopta cette date (3). Récemment M. Avi-Yonah vient de proposer de rattacher la construction de la voie à l'*Adventus Augusti*, le retour de l'empereur Hadrien de Pétra à Jérusalem par Jéricho, en 130-131; la route aurait été construite en 129, en vue du passage d'Hadrien, et le tronçon Esbus-Livias-Jéricho ne serait pas postérieur au tronçon Jérusalem-Jéricho (4).

Qu'il y ait eu des travaux de réfection et d'aménagement à l'occasion de l'*Adventus Augusti*, rien de plus plausible. De même, le danger de la 2e révolte, en 132-135, a dû, lui aussi, provoquer des travaux de restauration du réseau routier. Mais retarder la première construction jusqu'à cette date ne nous semble pas requis par les données historiques et archéologiques. Nous proposons la date de 68-70 pour l'apparition du tracé spécifiquement romain et pour les premiers travaux d'aménagement.

En juin 68, Vespasien vient de Césarée à Jéricho par la vallée du Jourdain (5). Il s'empare de Jéricho et la détruit. Il s'assure la maîtrise de la vallée, des bords de la mer Morte. Il effectue des opérations de nettoyage, notamment au *Kh. Qumrân*, où son passage est signalé (6) : rien n'est négligé pour préparer l'attaque de Jérusalem que l'on a pris soin d'isoler. En 69, Titus fait monter la *Xa Legio Fretensis* au mont des Oliviers (7). Un an et demi sépare l'arrivée de cette légion à Jéricho et le siège de Jérusalem : ses *viarum stratores* ont eu le temps de travailler (8). Il faut se rappeler que, pour les

(1) Nous adoptons la définition que donne Pflaum de la *via militaris*, voie militairement surveillée. A. Grenier, *op. cit.*, p. 4, donne une autre définition : la voie militaris est une voie construite par l'armée et surtout pour l'usage de l'armée.

(2) *Art. cit.*, 1928, p. 118 ss.

(3) *Géo. Pal.*, II, p. 223, n° 1.

(4) M. Avi-Yonah, *The Development of the Roman Road System in Palestine*, *IEJ.*, I, 1951, pp. 56-57.

(5) Fl. Jos., *B. J.*, III, ix, 1 § 412; IV, viii, 1 §§ 442-452; IV, ix, 1 § 486.

(6) Cf. R. de Vaux, *Fouilles au Kh. Qumrân, Rapport préliminaire de la deuxième campagne*, dans *RB.*, 1954, p. 233. Même durant le siège de Jérusalem, des détachements de la *Legio Fretensis* ont dû garder Jéricho et sa région; le Kh. Qumrân a été occupé par les légionnaires jusqu'à la fin du Ier s.

(7) Fl. Jos., *B. J.*, V, i, 6 § 42.

(8) Fl. Jos., *B. J.*, III, vi, 2 § 118 et V, ii, 1 § 47. Outre ces spécialistes de la construction des voies, tous les légionnaires pouvaient être employés à la taille des pierres; cf. le *Papyrus de Michigan* 465, lignes 14-17, où le jeune légionnaire s'exprime ainsi : « alors que

Romains, la route est d'abord un instrument de conquête : Trajan a construit le Limes oriental en préparation de la guerre parthe. Les machines de guerre de la *X*ª *Fretensis*, célèbres par leur taille et leur puissance (1), requéraient pour leur transport une route convenablement aménagée et sûre.

Autre argument pour la date que nous proposons : la technique relativement simple des deux coupes que nous avons relevées n'a pas atteint la perfection de la technique de la coupe relevée sur la route d'Aelia à Neapolis et datée de 96-98 sous Nerva. De même certaines pièces de poterie, notamment les gourdes, les cols de jarres bombés retrouvés dans nos Kh., peuvent certainement se rapporter à une date antérieure à 130.

Le deuxième tronçon, Jéricho-Livias-Esbus, suppose évidemment l'existence du *Limes* oriental, mais nous croyons, à la suite du P. Abel, qu'il a été vite construit après 114.

Robert Beauvery.

Jérusalem, juin 1955.

tout le monde se fatigue, toute la journée, à tailler des pierres, moi, comme *principalis*, je me promène sans rien faire » (traduction de Cl. Préaux, *art. cit.*, p. 126); c'est certainement à la construction du *Limes* que ces légionnaires travaillent.

(1) Cf. Fl. Jos., *B. J.*, V, VI, 3 §§ 269-270.

RECENSIONS

Die Apostelgeschichte, par Ernst Haenchen *(Kritisch-exegetischer Kommentar über das N.T.*, begr. v. H.A.W. Meyer, dritte Abt., 10. Aufl.). In-8° de 12* et 665 pp. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1956. — Prix : rel. DM 29,60.

Les exégètes salueront avec joie la parution de ce grand commentaire du Livre des Actes; il comptera pour un des meilleurs de l'excellente collection où il vient remplacer le commentaire, un peu maigre, de H.H. Wendt, dont la dernière édition datait de 1913. On peut prévoir que le travail monumental de M. Haenchen aura une influence profonde sur l'orientation des recherches concernant les Actes, influence qui ne fera d'ailleurs que prolonger celle de Dibelius. C'est l'esprit et les méthodes du maître de Heidelberg qu'on reconnaît dans ce commentaire, et c'est bien dans ce sens qu'il fallait en effet travailler aujourd'hui. Les problèmes relatifs à la composition littéraire sont au premier plan, sans que ce soit d'ailleurs au détriment d'une érudition énorme, mais bien dominée par l'auteur. L'Avant-propos nous dit la part prise à l'élaboration de l'ouvrage par les professeurs Jeremias et Käsemann : cela met tout de suite en confiance.

Le volume commence par une copieuse introduction (pp. 1-106), où l'on passe en revue les principales questions relatives à l'ensemble des Actes. Quelques commentaires récents de la même série avaient cru pouvoir laisser de côté cette introduction classique; nous sommes heureux que H. n'ait pas suivi ce mauvais exemple. Il examine d'abord les plus anciens témoignages ecclésiastiques sur les Actes et leur auteur, pour arriver à la conclusion que tout ce que ces textes nous apprennent peut dériver du contenu même des Actes ou du N.T. La tradition ne semble donc pas pouvoir fournir de renseignements indépendants. L'étude directe des textes nous en apprendra plus que tous les dires des Anciens basés sur ces textes.

Le paragraphe 2 donne un aperçu des recherches critiques et historiques consacrées aux Actes depuis la fin du XVIII^e siècle. Aperçu très documenté, mais qui n'est pas une sèche nomenclature. On met en valeur les progrès, les déplacements de points de vue, les principaux pionniers. Parmi ceux-ci, M. Dibelius reçoit le traitement de faveur qui lui revenait. Au bout de cet exposé, H. se résume excellement : « Jusqu'ici on a lu et étudié les Actes surtout pour ce qu'ils peuvent faire connaître de l'époque apostolique; la question qui se posait alors était celle de la mesure de leur fidélité historique. Aujourd'hui nous commençons à nous apercevoir qu'il s'agit de la composition d'un artiste, non d'un simple récit; il faut donc que nous saisissions les lois de cette composition si nous voulons leur rendre justice. Il devient clair en même temps que nous nous trouvons en présence d'une théologie originale; qu'elle nous plaise ou non, il faut la prendre au sérieux. Ce sera la tâche des années qui viennent » (p. 41).

Le par. 3 traite la question du texte des Actes. L'auteur n'éprouve aucun attrait

pour les retouches « occidentales ». Pratiquement, le texte D est toujours secondaire par rapport au texte B. Position très entière : on peut se demander si H. a bien senti toute la complexité du problème. Le texte D est revisé et interpolé, nous en sommes d'accord; mais le texte B n'est-il pas également un texte « amélioré »? et certaines variantes du texte D ne peuvent-elles pas nous faire parvenir à un stade antérieur aux recensions? La discussion semble donc possible, mais les explications de H., tant dans ce par. que dans des articles qui le complètent (1), méritent la plus grande attention; elles entraînent généralement la conviction.

Le par. 4 s'occupe de l'épineuse question de la chronologie et propose à ce sujet des interprétations nouvelles. Le concile se serait tenu en 48; Gallion a été proconsul d'Achaïe de mai 51 à mai 52. A partir de là, la chronologie habituellement reçue se raccourcit singulièrement : le troisième voyage missionnaire commence au printemps 52 et se termine par l'arrestation de Paul à la Pentecôte 55. Luc a fait erreur en parlant d'un séjour de deux ans à Césarée : ce n'est pas Paul qui est resté deux ans dans cette ville, mais Félix : arrivé en 53, il est reparti en 55. Paul lui-même a dû être envoyé à Rome à la fin de l'été 55, et arriver là-bas au printemps 56. Voilà certes une chronologie assez inattendue. Elle s'appuie sur un nouvel examen de textes ambigus. Elle invitera à revoir les données du problème, et peut-être aussi les conclusions que H. en a tirées.

On passe ensuite à la langue et au style des Actes. Nous n'avons pas affaire à la traduction d'un original araméen, comme d'aucuns l'ont pensé, mais à une œuvre entièrement composée en grec : un grec qui est celui d'un bon écrivain de la Koinè, disposant d'un vocabulaire particulièrement riche, capable d'atticiser à l'occasion, aimant surtout s'inspirer de la manière d'écrire de la LXX, qu'il connaît admirablement. On souligne principalement la très grande variété du style, la souplesse avec laquelle il s'adapte aux situations diverses, son habileté à dramatiser les récits. La conversion de Paul, par exemple, nous est racontée trois fois, dans trois circonstances différentes : le fond reste le même, mais quel art à varier la présentation suivant les circonstances!

Le dernier paragraphe de l'introduction s'intitule : l'œuvre, son auteur et son époque; on y aborde des problèmes cruciaux, et la méthode de H. y apparaît sous son jour le plus caractéristique. C'est, nous dit-on, une idée particulière à Luc d'avoir songé à prolonger l'Évangile par une histoire de la période apostolique. Nul n'y avait pensé avant lui; les Actes, contrairement à l'évangile, ne reposent sur aucune source écrite, sur aucune ébauche partielle. L'attention de la première génération chrétienne se concentre trop exclusivement sur Jésus pour s'attarder aux apôtres; elle est trop entièrement dominée par l'attente de la fin des temps pour être attirée par une histoire des origines chrétiennes. C'est une génération nouvelle qui se reflète dans les préoccupations de Luc. On s'en aperçoit déjà en confrontant son évangile à ceux de Marc et de Matthieu : contrairement à eux, Luc entend composer une véritable Vie de Jésus, conforme aux exigences littéraires et historiques d'une biographie telle qu'on la concevait alors. Il cherche ainsi à faire une place au christianisme dans le monde, et ce souci va de pair chez lui avec un effacement de l'attente eschatologique. Après la Vie de Jésus, Luc entreprend fort naturellement une histoire de la période apostolique, histoire des

(1) La *Zeitschrift für Theologie und Kirche* a publié un article de lui en 1954 (LI, pp. 153-167) : *Schriftzitate und Textüberlieferung in der Apostelgeschichte*, et doit en publier un autre au début de 1957 : *Zum Textproblem der Apostelgeschichte*.

commencements de l'Église. Il s'agit d'une période qui appartient au passé, qui tend déjà à s'idéaliser. En la racontant, Luc veut faire œuvre d'édification : il raconte un temps de salut, où Dieu intervenait pour assurer le progrès de sa Parole.

Comment Luc s'y est-il pris pour composer son ouvrage? La *Quellenkritik* est passée de mode, on ne recourra donc pas à ses théories documentaires. Luc est en possession d'un certain nombre de traditions de valeur. S'il n'existe pas de traditions conservant des paroles mémorables des apôtres, dans le genre des Logia évangéliques, il en existe quelques-unes sur des miracles opérés par les apôtres. Luc connaît également par la tradition certains faits relatifs aux Hellénistes (ch. VI), à la mort d'Étienne, à la conversion de Paul; il dispose de notices, diverses par leur provenance et leur valeur, sur différents personnages. Parmi ces notices, un très précieux itinéraire des voyages de Paul. Riche matériel donc, mais qui ne suffirait pas à expliquer les Actes : il y a aussi l'apport de Luc. Cet apport se marque surtout par l'adjonction de discours, de sommaires, ainsi que de traits ou de scènes destinés à mettre en relief la signification religieuse de l'histoire.

Les discours constituent à peu près le tiers des Actes et en contiennent presque toute la théologie. Ils jouent ainsi un rôle qui correspond à celui des paroles de Jésus dans l'évangile. Pour l'évangile, Luc disposait de traditions; il n'en disposait pas pour les discours des Actes. En les composant, il a usé du privilège reconnu aux historiens antiques; on prêtait aux personnages des discours qui ne trompaient aucun lecteur : chacun savait qu'il s'agissait là d'un simple procédé littéraire. Dans la première partie du livre, Luc a voulu présenter les grands traits de la prédication chrétienne; la matière étant trop vaste pour un seul discours, il l'a répartie sur toute une série de discours. Le schéma, toujours identique, montre que Luc suit une manière de prêcher qui était habituelle à son époque. Il n'hésite pas à prêter ses compositions à Pierre ou à Paul, d'abord parce que ses lecteurs savent à quoi s'en tenir, ensuite parce qu'il est convaincu que la prédication des apôtres n'était pas différente de celle de son temps. Pour faire « ancien », il recourt à la langue de la Bible (LXX) et à celle de la liturgie : d'où les tournures archaïques qu'on rencontre dans ces discours, et qui ne témoignent pas de sources très anciennes. Le discours de Paul sur l'Aréopage est conçu comme un modèle de prédication à l'adresse des païens; on y remplace l'appel à l'Écriture par des citations de poètes païens. Les discours qui suivent l'arrestation de Paul constituent en réalité des apologies du christianisme, montrant que celui-ci est un judaïsme fidèle à lui-même, et donc une *religio licita*. — Au cours de ces explications on retrouve constamment, et sans surprise, le nom de Dibelius. Nous ne sommes pas convaincu que le dernier mot soit dit sur ce sujet : le point de vue auquel on aborde le problème nous paraît unilatéral; les conclusions sur l'origine des discours dépassent la vraie portée des prémisses littéraires. Il aurait été nécessaire, par exemple, de comparer le kérygme apostolique des Actes avec celui que les épîtres pauliniennes nous font connaître comme étant déjà traditionnel; l'argumentation à l'intention des Juifs et la christologie sont archaïques, et on peut douter que Luc eût si bien réussi à faire ancien en ne disposant que des sources indiquées par H. Nous ne croyons donc pas que les considérations de H. suffisent pour exclure l'hypothèse de sources très anciennes pour ces discours.

Les sommaires rédactionnels ont pour but de généraliser des faits individuels et d'assurer la transition entre les différentes sections du récit. H. s'arrête longue-

ment aux trois sommaires les plus importants (ch. II, IV et V), dont l'étrange structure pose un problème littéraire bien difficile; des explications assez laborieuses s'efforcent de montrer comment Luc a pu s'y prendre pour arriver à ce résultat.

Pour mettre en relief la signification religieuse de l'histoire qu'il décrit, Luc a parfois procédé par élimination : dans XVI, 6-8, il abrège le journal de voyage pour diriger toute l'attention sur l'évangélisation de la Macédoine et de la Grèce. Mais le plus souvent il ajoute de son propre cru soit un simple trait destiné à accentuer une donnée, soit même toute une scène. L'histoire du séjour de Paul à Athènes aurait été créée de toutes pièces par lui, dans le désir de montrer que, loin d'éviter la culture antique, le christianisme prétend lui apporter son achèvement. Il a très largement élaboré l'histoire de la conversion de Corneille : elle doit souligner que Dieu lui-même a pris l'initiative de l'admission des Gentils dans l'Église. On voit par ces exemples que Luc use d'une très grande liberté à l'égard de l'histoire. Pourvu, bien entendu, qu'on accepte les explications de Dibelius et de H.; mais tout ne s'y impose pas à l'assentiment.

Nous arrivons à la question de l'auteur de l'ouvrage : les Actes ont-ils été écrits par un collaborateur de Paul? Il faut commencer par constater qu'un accord très étendu existe entre les épîtres et les Actes, et que les divergences importantes sont rares. Sur deux points cependant, il y a une opposition, et si profonde qu'on est obligé d'exclure la possibilité de la rédaction des Actes par un collaborateur de Paul. 1. On sait avec quelle force Paul revendique le titre d'apôtre, au sens le plus fort du mot; or, ce titre, Luc le lui refuse : comment comprendre pareille attitude chez un disciple, alors que l'œuvre de son maître a été couronnée par le martyre? 2. Le christianisme tel que Paul le conçoit est en opposition radicale avec le judaïsme par la position qu'il prend à l'égard de la Loi; d'après les Actes, le christianisme en général et Paul en particulier ne se trouvent en opposition radicale qu'avec la fraction sadducéenne du judaïsme, tandis qu'on s'accorde avec les Pharisiens pour l'essentiel : la doctrine de la résurrection. La question de la Loi ne crée pas d'antagonisme entre le christianisme et le judaïsme des Pharisiens. Pareille conception serait inconcevable chez un collaborateur de Paul; il saurait que c'est contre les Pharisiens et leur conception de la Loi que le christianisme se trouve dans l'opposition la plus fondamentale. Seul un auteur de l'époque postapostolique pouvait ne plus s'en rendre compte. — Disons tout de suite que ces explications ne nous semblent pas décisives : 1. S'il est vrai que Luc n'attribue pas à Paul le titre d'apôtre auquel il tenait par-dessus tout (XIV, 4. 14 relève d'un autre contexte), cela peut tenir au fait, reconnu par H. (p. 103), que la notion d'apôtre chez Luc ne lui permettait pas de l'étendre au delà des Douze. Par ailleurs, Luc définit la mission de Paul dans les termes mêmes qui spécifient la fonction apostolique (XXII, 21; XXVI, 16 s.). 2. La seconde considération, appuyée principalement sur *Act.*, XXIII, 6 ss., nous paraît très faible. D'abord parce qu'elle réduit Paul aux proportions mesquines d'un système logique : un strict anti-légalisme. Nous croyons que le Paul réel était un peu plus complexe et qu'un texte comme celui de *Phil.*, III, 5 ss. ne suffit pas à épuiser toute sa pensée en toute occasion. Paul prétend rester Juif avec les Juifs; on ne voit pas pourquoi, lors de son procès, il n'aurait pas pu faire appel à la solidarité des Pharisiens et profiter ainsi de leur antagonisme à l'égard des Sadducéens. En ce qui concerne Luc, H. reconnaît qu'il pouvait avoir un intérêt à souligner la continuité entre judaïsme et christianisme, pour faire bénéficier celui-ci de la tolérance dont jouissait le premier. Ce n'était

donc pas le moment d'appuyer sur des divergences radicales. Bref, les points de vue de Paul et de Luc sont partiels, et on les fausse en les opposant dans l'absolu. Les considérations de H. ne nous paraissent pas suffisantes pour exclure que les Actes aient été composés par un collaborateur de Paul (1).

La date de composition doit être cherchée dans l'époque subapostolique. Il résulte d'ailleurs de *Luc*, XXI, 20 ss. que l'auteur écrit après les événements de l'an 70 (2). Il écrit en un temps où les chrétiens sont tranquilles, quoique toujours suspects : cela se vérifierait bien dans les années 80, sous le règne de Domitien. On ne peut pas descendre trop bas, puisque Luc ne dispose pas encore de la collection des épîtres pauliniennes. « Théophile », à qui il dédie son livre, était peut-être Flavius Clemens. Il est cependant très peu probable que l'ouvrage ait été composé à Rome. Il faut exclure la Palestine, que Luc connaît mal, et la Mysie, qu'il situe de travers (XVI, 8 : ?). La tradition ancienne parle de la Grèce, mais elle est sans valeur; il est cependant possible que ce soit là que notre ouvrage ait été composé.

Le commentaire est bien ordonné et d'une consultation commode. Le texte a été divisé en 68 péricopes; pour chacune, on nous donne d'abord une traduction, puis un commentaire verset par verset, en laissant pour le bas de la page les notes plus techniques; enfin, et surtout, une étude littéraire de la péricope prise comme un tout. Nous apprécions l'étonnante richesse d'informations du commentaire : ce sera, et sans doute pour longtemps, le commentaire classique des Actes; les exégètes ne pourront s'en dispenser. Nous nous réjouissons également de l'importance donnée aux problèmes de critique littéraire : il est très vrai qu'aucune solution valable ne peut être donnée sur le plan historique si l'on n'a élucidé au préalable l'intention de l'auteur telle qu'on peut la reconnaître par l'analyse de ses procédés de composition. Ajoutons cependant qu'une très grande prudence est nécessaire pour passer des conclusions littéraires à des conclusions d'ordre historique. Le danger de la *formgeschichtliche Methode* est d'ignorer ses propres limites et de trancher trop facilement sur un plan qui ne relève pas directement de ses techniques. H. n'a pas échappé au péril, ainsi qu'on a déjà pu s'en rendre compte. Mais sur les points même où l'on ne croira pas devoir se rallier à ses conclusions, il faudra reconnaître que sa manière de poser les problèmes oriente la discussion dans une direction où l'on a chance d'avancer. Sans apporter la solution définitive à toutes les questions qu'il touche, cet ouvrage, il faut l'espérer, sera le point de départ fécond de recherches nouvelles.

(1) A la p. 71, H. dénie toute valeur à l'argument lexicographique développé par Hobart, Zahn et Harnack pour prouver que Luc était un médecin. Nous ne prendrons pas la défense des statistiques! Mais il ne faut tout de même pas oublier qu'il ne s'agit pas seulement de statistiques. Dans l'évangile, la comparaison de Luc avec ses sources montre un souci constant de retouches sur des points très accessoires, mais qui pouvaient avoir de l'intérêt pour un médecin ou pour quelqu'un qui était au courant des choses de la médecine. Pris ainsi, l'argument n'est pas sans valeur. Il peut alors légitimement se rapprocher de *Col.*, IV, 4 et du nom auquel la tradition a rattaché le troisième évangile et les Actes. H., en parlant du témoignage de la tradition, ne paraît pas avoir pris garde au simple fait de ce nom de Luc mis en tête du troisième évangile.

(2) Nous regrettons que H. n'ait pas connu, et n'ait donc pas pu prendre position vis-à-vis de l'article de C. H. Dodd, *The Fall of Jerusalem and the « Abomination of Desolation »* (*Journal of Roman Studies*, XXXVII, 1947, pp. 47-54). Cet article remet en question l'argument qu'on tire de *Luc*, XXI, 20 ss. et de sa confrontation avec les parallèles de Marc et de Mat. pour conclure que Luc parlerait du siège de Jérusalem en s'inspirant de l'événement. Pour Dodd, Luc dépendrait simplement d'une tradition qui aurait accroché à ce passage non le rappel de Daniel, mais d'autres réminiscences bibliques. Ce texte ne fournirait donc plus aucune indication sur la date de l'évangile de Luc.

Le volume ne possède aucun Index, mais une carte où sont relevées les routes de l'Asie Mineure.

Saint-André-lez-Bruges. Jacques Dupont, O.S.B.

Ἡ ξυλόστεγος παλαιοχριστιανικὴ βασιλικὴ τῆς μεσογειακῆς λεκάνης *(La basilique paléochrétienne couverte en charpente dans le bassin méditerranéen)*, par l'académicien Anastase K. Orlandos, professeur à l'Université et à l'École polytechnique d'Athènes. Deux vol. in-4° à pagination continue de 606 + κη' pages, avec 550 figures et deux planches dans le texte. Athènes, 1952 et 1954 [N° 35 de la Bibliothèque de la Soc. archéologique d'Athènes.]

Sur un thème qui exerce depuis longtemps la sagacité des techniciens, M. Orlandos présente un ouvrage digne de faire époque. Il y a condensé les résultats de quarante années d'enseignement « sur la genèse, l'origine, la forme architectonique et la décoration des édifices cultuels chrétiens, depuis les temps apostoliques jusqu'à Justinien » *(sous-titre)*. Suivant la double nature philologique et architecturale des problèmes que le sujet comporte, son livre synthétise tout ce qui pouvait être réellement utile dans les sources et témoignages littéraires, comme dans la multitude des plans d'ensemble et de leur plus menu détail. C'est une véritable encyclopédie critique et chronologiquement classée de toute l'information acquise par les études antérieures, enrichie par les très fructueuses découvertes personnelles de l'auteur, concernant la basilique, depuis ses origines jusqu'au terme de son évolution nuancée diversement dans le cercle intégral de la Méditerranée. Une brève analyse en indiquera la richesse et la méthode.

Une très courte Introduction définit fort judicieusement l'ancien art chrétien. Né dans l'ère hellénistico-romaine, il s'apparente à l'art hellénistique dans ses formes matérielles, mais il s'en distingue par son inspiration — κατὰ τὴν ψυχήν — et par son but. Première partie : *Architecture* (1). Ch. I^er^ (pp. 7-25) : « Les lieux de culte des chrétiens durant les trois premiers siècles » : églises domestiques d'ordonnance variable suivant les contrées et leurs aménagements initiaux; Doura, Rome, Aquilée, etc. Ch. II (pp. 26-58) : « Les basiliques du IV^e^ siècle », étudiées d'abord théoriquement d'après les sources (Constitutions apostoliques, Testament du Seigneur), concrétisées par les restitutions des basiliques de Tyr (fig. 11) et du Saint-Sépulcre (fig. 12), et d'après les monuments en Palestine, Syrie, Asie Mineure, Grèce, Afrique, Italie. Ch. III (pp. 59-228) : « Les basiliques du V^e^ siècle » : s'ouvre par la diligente critique d'une douzaine des théories les plus notables proposées jusqu'à ce jour sur l'origine du plan basilical; discute plus amplement celles de Gabr. Leroux — dérivation du type grec de la basilique civile — et de Dyggwe — dérivation des *hérôa*, mausolées funéraires antiques, — et conclut que le problème n'est pas résolu péremptoirement; il souligne à juste titre qu'on ne tient pas assez compte de la notion chrétienne de l'édifice cultuel, qui ne s'inspire ni du culte du roi, ni de celui des morts, mais du culte de Dieu. Des textes fort expressifs attestent que c'est l'Église, par ses évêques et son clergé, qui ordonne la fondation de ses temples, dont elle fixe le tracé, les maquettes, l'orientation, bénit la pose de la première pierre et confie l'exécution à des artistes de son choix, qui rivalisent avec les architectes païens pour donner plus de magnificence aux églises. Après quoi sont étudiés en grand détail tous les éléments de la basilique : le péribole,

(1) Je ne vois pas dans l'ouvrage l'indication d'une *seconde* partie.

l'atrium et les propylées éventuels, le narthex et les annexes diakonikon et prothèse, le naos rectangulaire à colonnades courantes, ou coupé par un transept — nef transversale —, dont l'origine est expliquée par les uns d'après des organes structuraux antiques, par les autres comme le résultat d'une évolution liturgique; ce corps essentiel de la basilique est décrit d'abord en plan, suivant les quatre catégories que lui assignent ses modalités de couverture, puis en coupe, avec les galeries supérieures, ou gynécée, sur les collatéraux. Le chap. se termine par l'examen du rythme proportionnel et la description des pastophoria, de leur situation et de leur but. Ch. IV (pp. 229-234) : traite des églises couvertes en dalles dans les régions dépourvues de bois, l'Anatolie surtout et le Ḥaurân. Ch. V (pp. 235-261) : « La technique structurale des basiliques », passe en revue les matériaux : moellons épannelés et plinthes de briques (Grèce, Constantinople); moellons et bandeaux de pierres de taille (Afrique); appareil isodome en pierres de taille (Syrie, Afrique), avec mortier de chaux et sable; arcs et arcades en briques et en pierre; briques, leurs dimensions et marques; placages de marbre et pierres de couleur (18 variétés); dallages. Ch. VI (pp. 262-385) : « Description détaillée des éléments de la structure » : les supports, colonnes, stylobates, bases et leurs variétés de mouluration, fûts avec entase (renflement), sculptures et croix gravées ou incrustées, chapiteaux et leur évolution chronologique, chapiteaux composites, à double zone, en tronc de pyramide, en forme de chaudron — λεβητοειδές —, à corbeille et à godrons; impostes, piliers et pilastres, leurs bases, fûts et chapiteaux; architraves rectilignes et arcades; claires-voies et étages. Note finale sur les supports dans le Ḥaurân. Ch. VII (pp. 386-398) : « Combles et toiture »; naturellement les charpentes antiques ne sont conservées nulle part, mais le dispositif en est étudié d'après les consoles et autres éléments structuraux des parties hautes, et d'après les représentations sculpturales des sarcophages et des ivoires. Ch. VIII (pp. 399-434) : « Portes et fenêtres »; nombre et placement des portes, encadrements, décoration, proportions, épigraphes, tympans et remplages, vantaux antiques en boiseries sculptées, auvents; fenêtres, ordonnance et forme, claires-voies et leurs cloisons, ouvertures dans les absides et les tympans extrêmes de la basilique. Ch. IX (pp. 435-437) : « Bancs pour la session des laïques ». Ch. X (pp. 438-566) : « Les éléments liturgiques à l'intérieur des basiliques » : l'autel et son évolution; simple table mobile en bois jusqu'au milieu du IIIe siècle; ensuite stable, et à partir du IVe s. souvent en métal précieux; trois types : 1° bloc massif; 2° table ornée sur des supports libres; 3° en forme de sarcophage, ou posée sur une crypte — *confessio* — d'ordonnance variée; consécration et paremens; la θάλασσα ou piscine; le ciborium et ses formes; les tables d'autel et leur décoration; le συνθρόνον ou presbyterium et son dispositif varié; trônes épiscopaux antiques; clôture du presbyterium par des cancels ornementaux infiniment nuancés; la σολέα — *schola cantorum* — où peuvent siéger certains dignitaires; l'ambon, sa forme très diverse, sa situation et son but. Ch. XI (pp. 567-586) : « La physionomie extérieure des basiliques », en Grèce centrale, en Italie, en Syrie-Mésopotamie et en Afrique du Nord. Ch. XII (pp. 587-598) : « Observations morphologiques et esthétiques sur les basiliques paléochrétiennes couvertes en charpente », met en relief leurs similitudes et leurs différences suivant les différentes régions du bassin méditerranéen. — Les pp. 599-606 enregistrent des additions et corrections à l'ouvrage entier. La table détaillée des chap. couvre cinq pages, et le répertoire des figures vingt-deux autres.

Une aussi sèche analyse ne saurait faire soupçonner l'érudition prestigieuse, et

à peu près invariablement du meilleur aloi, qui documente pas à pas l'étude magistrale de M. Orlandos. On ose cependant à peine exprimer le regret que sa précieuse encyclopédie basilicale, dont toute l'exécution matérielle ne laisse rien à désirer, pour la limpidité, la correction et l'élégance, ne soit pas enrichie d'une table alphabétique des matières principales, qui en aurait très avantageusement facilité l'attachante utilisation.

L'étude minutieuse de son beau livre me fait prendre la liberté de soumettre à M. Orlandos quelques menues observations générales. On aurait aimé le voir développer avec un peu plus d'ampleur sa très concise Introduction sur le caractère de l'ancien art chrétien. Malgré son laconisme toutefois, elle permet de réaliser le progrès considérable acquis au cours des cinquante dernières années. Elle relègue implicitement au musée des idées périmées les âpres controverses que suscita naguère le provocant dilemme de Strzygowski, *Orient oder Rome?* (cf. *RB.*, 1902, p. 606 s.), bientôt suivi par le grand ouvrage *Christliche Antike*, où Ludwig von Sybel présentait l'art chrétien primitif comme le dernier effort de l'art antique à son déclin : autant dire que c'était tout bonnement *L'Antiquité christianisée* (1). Sans doute la réaction avait été prompte, opposant à ce rationalisme foncier la ferme conviction que, dans l'art chrétien, les fortes croyances nouvelles avaient dû nécessairement infuser aux traditions artistiques anciennes une puissante sève créatrice nouvelle (2). Elle ne fut cependant ni toujours assez équitable, ni surtout suffisamment documentée pour être efficace. Aujourd'hui l'éminent maître athénien peut d'un mot revendiquer l'autonomie de l'art chrétien : né au Ier siècle, dans un monde unifié par la « paix romaine » et tout imprégné de la culture hellénistique, il s'apparente évidemment à cette culture par ses moyens matériels d'expression artistique, mais leur infuse l'inspiration caractéristique de sa foi. La basilique, thème monumental essentiel de l'architecture chrétienne, lui fournira l'occasion d'en administrer la preuve quand, après avoir pertinemment élucidé les sources littéraires, éclairées désormais par les découvertes archéologiques les plus suggestives, il discute le problème depuis si longtemps controversé de son origine.

Très au fait de toutes les théories émises par les historiens de l'art depuis plus d'un siècle et cataloguées avec érudition dans les manuels et encyclopédies, il applique exclusivement sa critique pénétrante de philologue et d'architecte aux seules qui tendent à prévaloir dans notre génération, avec des nuances diverses. Aucune pourtant ne lui semble fournir une solution apodictique et — si du moins j'ai correctement saisi sa pensée — le type intégral de la basilique, édifice consacré au culte du vrai Dieu, ne se serait constitué qu'au IVe siècle sous des influences variées, dans l'ère constantinienne. Des principes analogues aux siens m'ont conduit, il y a tantôt un quart de siècle, à une solution plus explicite (3). Grâce à l'expansion de la culture hellénistique, le jour où les chrétiens, progressivement libérés des entraves qui leur avaient imposé d'abord les humbles « églises domes-

(1) Cf. Vincent, *Propos d'archéologie chrétienne*, dans *Proche-Orient chrétien*, I, 1951, p. 10 ss.

(2) Voir J. Sauer : « Für uns und jeden überzeugten Christen ist das Christentum seinem Ursprung, Wesen und Ziel nach etwas schlechthin Absolutes » (Cité par von Sybel, *Christl. Antike*, II, p. IV).

(3) Formulée en 1932, dans *Emmaüs. Sa basilique et son histoire* (Paris, Leroux, 1932; pp. 211-227), et reprise sous le titre *Aux origines de l'architecture chrétienne*, dans *Quantulacumque* — florilège présenté à Kirsopp Lake, en 1937 — pp. 55-70 (Londres, Christophers).

tiques », eurent la faculté de construire un édifice cultuel adapté à leurs croyances, l'hypostyle de type grec leur en offrait le parfait modèle, ainsi que l'avait établi Gabriel Leroux en 1913. Il avait inspiré déjà les synagogues juives, les diverses basiliques romaines et, « dans la Rome impériale du règne de Claude », cette basilique fameuse à l'usage d'une confrérie néo-pythagoricienne que M. J. Carcopino a si finement caractérisée comme « une église, avec tout ce que ce mot comporte ...d'organisation matérielle » (1). Aussi n'est-il pas du tout surprenant qu'au premier quart du IIIe siècle la communauté chrétienne qui florissait à Emmaüs-Nicopolis sous des influences exceptionnellement propices en ait produit une réalisation typique et déjà très monumentale, plus d'un siècle avant l'ère constantinienne. Cette interprétation, qui rallia naguère des adhésions compétentes, est éliminée rondement par M. Orlandos sur l'autorité de M. J. W. Crowfoot (2), et je regrette qu'en aucun de ses voyages en Palestine M. Orlandos n'ait abordé personnellement le problème complexe du groupe monumental d'Amwâs.

Je regrette plus encore de ne pouvoir me ranger à son interprétation de la grande trilogie constantinienne aux Lieux Saints. Dans le groupe du Saint-Sépulcre, restitué d'abord d'après les textes d'Eusèbe (pp. 32-34 et fig. 12 — cf. *Jér. nouv.*, pp. 154 ss., fig. 102 et pl. XXXIII —), mes doutes portent : 1° sur la position des exèdres semi-circulaires saillantes au N. et au S. dans l'enceinte du premier atrium; 2° sur l'*hémisphairion* en trichore du Martyrium; 3° sur l'ordonnance de l'Anastasis extérieurement entourée d'une colonnade circulaire libre attachée à celles du second atrium. Sur le premier point, l'indication laconique d'Eusèbe ne peut dirimer ni

(1) Voir J. Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porta Maggiore* (Paris, 1926, p. 384). Cf. *RB.*, 1927, pp. 599-607.

(2) Sans soupçonner que les arguments précaires de M. Cr. ont été minutieusement discutés dans la *RB.* (1936, pp. 408-415; cf. 1948, pp. 348-375), il se contente de citer deux fois (p. 25 n. 2 et p. 34 n. 1) l'affirmation théorique de M. Cr. dans son livre de vulgarisation : *Early Churches in Palestine*, p. 6 n. 1 (voir le c. r. de *RB.*, 1946, pp. 605-607), où la basilique d'Amwâs est rejetée « beaucoup plus tard » que le IIIe siècle. Jouant de malheur dans cette documentation, M. O. s'y reprend dans ses *Addenda* (p. 599) pour ajouter un renvoi stérile à Paul Lemerle, *Philippes et la Macédoine orientale*, p. 337, n. 7, où se lit seulement la sentence olympienne qu'une date au « début du IIIe siècle est inadmissible » pour la basilique d'Amwâs comme pour son baptistère. Il eût été plus utile de citer la p. 437, où M. Lemerle a du moins pris la peine, dans une longue note 1, qui déroge singulièrement à ses principes habituels de précision scientifique, de signaler pourquoi il entend rejeter le monument d'Amwâs « à la fin du VIe siècle ». La façon dont il résume les circonstances historiques d'où résulta, pour la communauté chrétienne d'Amwâs au IIIe s., la possibilité d'ériger sa basilique fait toucher du doigt qu'il a lu très superficiellement les copieuses pages d'*Emmaüs* consacrées à la description des fouilles et à l'analyse archéologique de la basilique primitive. Il y renvoie par un négligent « *passim* et notamment p. 259 », qui ne signifie pas grand'chose sans les données positives antérieures sur le rôle simultané d'Origène, lié avec les princesses syriennes de la cour d'Élagabale, et de Jules Africain. Plus étrange est la désinvolture avec laquelle M. Lemerle a cru pouvoir mettre le P. Vincent en contradiction avec lui-même quand il allègue l'analogie de la basilique théodosienne de Gethsémani pour documenter les trois absides d'Amwâs, alors qu'il avait explicitement affirmé que « le résultat le plus notable » des premières fouilles de Gethsémani « avait été sans contredit le dégagement intégral des trois absides *de la restauration médiévale* » — souligné par M. L. dans sa citation correcte de la *RB.*, 1919, p. 349. — S'il se fût préoccupé de la suite des fouilles, la *RB.*, 1920, pp. 574-576, lui aurait appris la mise au jour des trois absides et du plan intégral de la basilique théodosienne partiellement chevauchée par la restauration médiévale. Un simple coup d'œil sur la pl. LXXXVIII de *Jérusalem nouvelle*, publiée en 1926, lui eût épargné son inélégante imputation. Après quoi, puisqu'il veut bien conclure que « tout le problème d'Emmaüs est à reprendre », je souhaite qu'il s'y attache bientôt lui-même, mais avec des procédés plus méthodiques.

la forme, ni la situation précises de ces exèdres; dans les nombreux plans d'atriums antiques groupés par M. O. (p. 101 s.) je n'en aperçois aucun d'analogue; enfin la section du téménos conservée au sud de l'atrium ne laisse discerner aucune trace d'un hémicycle en saillie. Sur une cella trichore dans l'hémisphairion interprété comme une coupole, au lieu d'une simple abside intérieurement ornée de 12 colonnes adossées, l'éminent maître ne réussit guère à prouver qu'elle soit imposée par la description d'Eusèbe. Il estime à vrai dire, par la suite (pp. 213 ss.), en déduire l'évidence par l'analogie des grandes églises coptes du Couvent Blanc et du Couvent Rouge de Sohâg en Haute-Égypte : fondations monastiques de Schenoudi, par conséquent postérieures à la première moitié du v^e^ siècle. Il en allègue pour preuve que Schenoudi, voulant dissuader ses moines du pèlerinage à Jérusalem, aurait pris soin d'imiter le plus fameux monument constantinien : hypothèse fragile où se répercute implicitement l'écho d'une hypothèse téméraire de Strzygowski sur la trichore devenue, par la volonté de Constantin, le type « canonique » des sanctuaires commémoratifs. Je l'ai discutée voici bien des années (1), et je ne vois pas qu'ait été produite depuis lors quelque attestation concrète d'une trichore constantinienne. Inutile au surplus d'ajouter qu'il serait fort malaisé d'en essayer l'adaptation à ce qu'on connaît de l'emplacement du Martyrium, dont le diagramme de la figure 12 ne laisse rien soupçonner du sol très accidenté dans lequel la basilique fut implantée. Au sujet de l'Anastasis, il m'est agréable de constater qu'une correction de la dernière heure (p. 606 et fig. 550) adopte l'ordonnance proposée dans *Jér. nouv.*, avec un renvoi à la pl. XIII, qu'il eût mieux valu remplacer par la pl. XXXIII.

A Bethléem, le plan constantinien restitué par les fouilles du Service anglais des Antiquités est publié d'après M. l'architecte E. T. Richmond (fig. 13 A), que pouvait compléter en plusieurs détails celui de la *RB.*, octobre 1936, pl. I et II. Il ne semble pas que M. O. ait tenté le moindre contrôle personnel sur l'édifice, car le tracé tout à fait divergent qu'il croit utile de juxtaposer (fig. 13 B) ne résulte pas de découvertes nouvelles, mais uniquement de spéculations hasardeuses du P. M. Vionnet, en contradiction flagrante avec les données les plus positives des fouilles.

Au sanctuaire constantinien de l'Ascension au mont des Oliviers, les ruines de l'Éléona, dont la découverte, attribuée aux PP. Vincent et Abel, doit demeurer le mérite et l'honneur des Pères Blancs de Sainte-Anne, sont mentionnées très laconiquement, sans appréciation ni graphique. De plus copieux détails sont fournis au contraire (p. 36 s.) sur la découverte beaucoup plus récente, dans les dépendances du monastère russe du mont des Oliviers, d'une soi-disant vaste église à atrium qui mesurerait 120 × 30 m, couvrant « une spacieuse caverne comparable à celle de Bethléem », avec de mirifiques éléments d'architecture et des pavements de mosaïque. Au gré de l'exploratrice, M^me^ Élizabeth Loukianof, ces trouvailles représenteraient, « selon toute vraisemblance », la basilique constantinienne de l'Ascension. Sans laisser entendre s'il en a fait ou pas fait un contrôle technique personnel, M. O. se contente d'en reproduire (fig. 14) un plan inquiétant, qu'il a du moins la précaution de déclarer « passablement hypothétique » (p. 37) : appréciation trop bienveillante, mais qui me dispense en tout cas de formuler un jugement plus sévère sur ce petit roman archéologique de M^me^ É. Loukianof.

(1) Dans *Bethléem...*, pp. 21-32, en 1914, et un peu plus tard dans *Le plan tréflé dans l'architecture byzantine*, *RAr.*, 1920, janv.-juin, pp. 82-111.

Plutôt que de dilater stérilement cette recension en alignant les rares autres cas où l'excellent ouvrage de M. Orlandos n'entraîne pas d'emblée ma conviction, j'estime plus juste de lui exprimer ma reconnaissance pour le plaisir et le profit que j'ai retirés de sa fascinante lecture.

Jérusalem. L.-H. Vincent, O.P.

BULLETIN

Généralités. — Dans un but essentiellement pratique, quelques articles concernant *le texte, le canon et les principales versions de la Bible* (1) ont été extraits des deux volumes de la « Twentieth Century Encyclopedia of Religious Knowledge », publiés en automne 1955 aux États-Unis. Rédigés avec concision par neuf spécialistes, ces articles sont accompagnés d'une bibliographie à jour et donneront aux étudiants les renseignements indispensables sur l'état des questions. M. Burrows consacre trois colonnes aux manuscrits de la Mer Morte. Six colonnes concernent les papyri et les lectionnaires bibliques. Cinq colonnes sont réservées aux versions en langue anglaise. L'article sur la Septante est de H. S. Gehman. D. Diringer traite en deux colonnes de la langue et de la littérature hébraïques. Un article bien documenté de F. W. Gingrich énumère les lexiques anciens et modernes de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les travaux les plus importants des cinquante dernières années dans le domaine biblique général sont signalés. Il est même fait mention de la Bible de Maredsous et de la Bible de Jérusalem.

[R. T.]

Prends et lis la Bible en deux ans : l'abbé Michel Roussière fournit sous ce titre deux feuilles volantes où il a réparti sur deux années tout le contenu de l'Ancien et du Nouveau Testament (2). Tout en offrant pour chaque jour des sections à peu près égales, il s'est soucié de respecter les divisions naturelles du texte. Mais surtout il a distribué les livres bibliques selon les convenances des saisons liturgiques et en entremêlant ceux de l'Ancien et du Nouveau Testament d'une façon qui les éclaire réciproquement. C'est ainsi qu'on lira la Genèse et S. Jean de la Septuagésime à Pâques de la première année, Isaïe et S. Luc durant l'Avent et le temps de Noël de la deuxième, etc. A notre époque où le peuple chrétien retrouve la pratique si féconde de la lecture continue de la Bible, ce petit guide simple mais soigneusement élaboré ne manquera pas de rendre d'excellents services.

[P. B.]

Pour faciliter l'utilisation des fiches déjà publiées (cf. *RB.*, 1956, p. 594), l'équipe sacerdotale de Saint-Louis d'Alfortville édite un guide destiné aux catéchistes

(1) *The Text, Canon, and Principal Versions of the Bible*, par E. E. Flack, B. M. Metzger, etc. Gr. in-8° de 63 pages. Baker Book House, Grand Rapids 6, Michigan, 1956. — Prix : 1 dol. 50.

(2) On trouvera ce plan de lecture biblique chez l'abbé Michel Roussière, au presbytère Saint-Julien, Caen (Calvados). — Prix : 60 fr. C. C. P. Rouen 628-60.

et aux éducateurs (1). Chaque chapitre correspond à une leçon. Le plan donne les grandes lignes et le déroulement des faits, avec les références bibliques. Les thèmes principaux et secondaires sont indiqués en résumé. Ces deux parties liées organiquement sont complétées par des documents, des renseignements bibliographiques, des tableaux schématiques, des ébauches de célébration avec chants et prières, des suggestions pédagogiques et quelques réflexions morales. L'ensemble, qui offre aux éducateurs de précieux points de repère, les aidera à initier les jeunes au mystère chrétien selon une méthode fondée à la fois sur la Bible et sur la Liturgie. On ne peut reprocher à ce livret ses apparences schématiques et ses raccourcis commodes. Il faudrait cependant nuancer certaines affirmations. Ainsi, *Tobie* et *Jonas* n'ont vraisemblablement pas été écrits au IIe siècle (p. 149); Jonas peut remonter au Ve siècle, et Tobie est généralement daté du IIIe siècle.

[R. T.]

Sous le titre, *Rencontres dans ma vie* (2), le Professeur Dr. Max Meinertz a publié une plaquette qui retrace les grandes lignes de sa vie et les diverses influences qui se sont exercées sur le développement de sa carrière scientifique. On suit l'Auteur depuis son baptême à Braunsberg jusqu'aux dernières années de sa longue vie d'enseignement à Münster, en passant par Breslau, où il se forma à l'école de Aloys Schaefer, puis Strasbourg, où il fut reçu docteur en théologie, enfin Bonn, où il n'enseigna que durant le semestre d'été 1907. Ce petit livre, agréable à lire, est intéressant, non seulement parce qu'il retrace la vie d'un des grands exégètes catholiques du demi-siècle qui s'achève, mais encore parce qu'il nous met en contact avec un grand nombre de personnalités catholiques allemandes qui ont illustré la vie de l'Église durant la même période.

[M.-E. B.]

Dictionnaires bibliques. — Le XXVIIIe fascicule du *Supplément au Dictionnaire de la Bible* nous apporte les articles suivants (3). *Médiation* : le P. Spicq montre ce qu'elle était dans l'hellénisme et dans le judaïsme, puis comment elle fut supérieurement réalisée dans le N. T. Après l'analyse des textes vient une synthèse où se trouve rassemblée autour de l'épître aux Hébreux toute la christologie du N. T. On connaît la précision du P. Spicq, on ne saurait se plaindre de trop d'abondance, mais comment n'a-t-il pas pris garde au contraste de *Jo.*, XIV, 15-16 et XVI, 25-27? Le P. Steve rassemble les résultats des importantes fouilles de *Megiddo*. L'histoire de la *Mésopotamie* est faite par E. Cavaignac, tandis que le P. Follet réussit à dégager les principes organiques des systèmes religieux de ces pays. A propos du *Messianisme*, A. Gelin montre le développement de l'espérance eschatologique d'Israël, sous la pression des circonstances

(1) *Initiation au mystère chrétien. Guide pour l'utilisation des fiches*, par l'équipe sacerdotale Saint-Louis d'Alfortville. I. *Vers le Christ avec le peuple de Dieu.* In-8° de 160 pp. Paris, Lethielleux, 1956. — Prix : 600 fr.

(2) Max Meinertz, *Begegnungen in meinem Leben.* In-12 de 68 pp. Münster, Aschendorff Verlag, 1955. — Prix : kart. DM 4,50.

(3) In-4°, col. 1025-1280 : *Médiation-Midrash*; fig. 566-575. Paris, Letouzey, 1955. — Sur le fasc. XXVII, voir *RB.*, 1955, p. 432.

historiques, et par le moyen d'une « relecture » de promesses dont la portée primitive était plus restreinte. Dans ces formulations, de valeur inégale, Jésus le premier fit un choix ou du moins imposa un ordre; le récit de la tentation montre cette rectification du messianisme populaire. (Pourquoi A. G. ne dit-il rien de la prédication de Jean-Baptiste?) Jésus ne se déclare au peuple que dans la mesure où il espère être compris, au moins de quelques-uns. Mais après l'Ascension, il n'y aura plus d'inconvénient à reprendre l'ancien messianisme triomphal, ce sera l'occasion d'une dernière « relecture » de la Bible dans les communautés chrétiennes. J. Trinquet nous donne les plus récents renseignements sur la *Métrologie* de la Bible. A. George présente le prophète *Michée*. R. Bloch décrit le genre littéraire du *Midrash*, montre ses origines dans la Bible, son développement dans la littérature extra-canonique, son infiltration dans les variantes des versions, son usage enfin dans le N. T. S'il n'est pas contestable que ce genre ait servi de support à l'inspiration, peut-être aurait-il été bon de montrer ses aberrations possibles. Ajoutons enfin les biographies de *Johannes Meinhold*, *Augustin Merk* et *Eduard Meyer*, ainsi que quelques articles secondaires ou renvois.

[M. Du Buit]

Nous sommes heureux de saluer la parution du dernier fascicule du *Bibel-Lexicon*, publié sous la direction du Dr Haag (1). Il va de *Sichem* à *Zypresse*, avec deux suppléments et les tables, col. 1509 à 1784. En six ans a été ainsi réalisé un ensemble de notices brèves mais précises, parfaitement informées, et toujours accompagnées d'une courte bibliographie. La rapide exécution de l'œuvre a permis d'user largement des renvois d'un article à l'autre, et, en évitant les redites, de condenser en un volume maniable un ensemble important de renseignements. Tout ce qui intéresse les études bibliques se trouve utilement représenté : histoire, géographie, archéologie, critique textuelle, exégèse et théologie. Un tableau chronologique, une table des poids et mesures, et une liste des sites de fouilles palestiniennes complètent le livre. Cette dernière liste, tenue à jour jusqu'aux plus récentes publications, munie d'une carte et de références, rendra de réels services à tous ceux qui veulent suivre de près cette question. Cent quarante et une illustrations et cartes dans le texte, trente-quatre planches hors texte complètent la valeur documentaire de cet ouvrage. Il nous reste à féliciter le Dr Haag et ses collaborateurs, parmi lesquels on trouve les noms de MM. Alfrink, van den Born, van Dodewaard, Grossouw, van Imschoot et Janssen; et nous souhaitons que les biblistes de langue allemande sachent demander à ce livre tous les services qu'il peut leur rendre.

[M. Du B.]

Ancien Testament. — *Ouvrages généraux.* — La onzième *Book List* (1956) éditée par la « Society of Old Testament Study » (2) représente comme les précédentes une excellente vue panoramique, avec jugements courts mais précis par

(1) *Bibel-Lexicon*, herausgegeben von H. Haag, in Verbindung mit A. van den Born und zahlreichen Fachgelehrten. In-4° de 892 pp. et 34 pl. hors texte. Einsiedeln, Zürich, Köln, Benziger Verlag, 1956.

(2) *Book List 1956* (The Society for Old Testament Study). In-8° de 83 pp. Pour obtenir un exemplaire, s'adresser à D. R. Ap-Thomas, Esq., Llansadwrn, Menai Bridge, Anglesey, England. — Prix : 6 shil.

des savants qualifiés, de toute la littérature récente concernant l'A. T. et les sciences annexes : archéologie, épigraphie, histoire et géographie, textes et versions, exégèse et versions modernes, critique littéraire et introduction, loi, religion et théologie, peuples voisins, rouleaux de la Mer Morte, apocryphes et judaïsme post-biblique, philologie et grammaire. Le Prof. H. H. Rowley, qui fut jusqu'à présent l'animateur de cette précieuse publication, annonce que désormais il passe la main au Prof. G. W. Anderson. Tout en se sentant rassurés par cette succession, les usagers du recueil auront à cœur de remercier le Prof. Rowley pour les services qu'il leur a rendus par cet organe si utile d'information.

[P. B.]

Conçue spécialement, comme la concordance de Schmoller, pour l'usage scolaire, la nouvelle *Concordance de l'A. T. hébreu et araméen* éditée par la Société biblique de Stuttgart (1) doit comprendre douze livraisons (près de 1.700 pages); la dernière est prévue pour novembre 1957. Cet ouvrage reproduit le manuscrit soigneusement calligraphié du Dr Gerhard Lisowsky qui s'est adjoint pour cet énorme travail le professeur L. Rost. Le plan et la méthode suivis ont été approuvés par les professeurs Alt et Eissfeldt et soumis au Congrès biblique de Copenhague en 1953. Le texte hébreu qui sert de base est celui de l'édition de R. Kittel. Les mots sont groupés, non selon la racine, mais selon l'ordre alphabétique; tous sont suivis de leur traduction en allemand, en anglais et en latin; mais seuls, les noms (substantifs, adjectifs) et les verbes (chacune des formes) sont suivis de leurs citations hébraïques avec leurs références, groupées en trois colonnes par page. Toutes les citations sont vocalisées pour éviter les erreurs d'interprétation; pour les noms, on donne d'abord les passages où ils exercent des fonctions diverses, puis ceux où ils sont sujet et objet. L'antécédent des suffixes est donné au bas des pages; de même le sujet des verbes, quand il ne figure pas dans la citation. Les *qerê* sont indiqués; un point d'exclamation signale les anomalies grammaticales. Cette concordance peut donc faire office de dictionnaire. Elle comportera à la fin la liste des mots araméens et des noms propres. Quatre abréviations seulement sont utilisées, pour Élohim, Yahvé, Juda et Israël. Les chances d'erreur dans l'usage des textes sont donc ainsi très réduites, et le gain de temps ne manquera pas d'être apprécié de tous. Pratique et sûr, un tel instrument de travail mérite d'être placé entre les mains des bibliste, tant débutants que professionnels.

[R. T.]

Les amis et disciples du professeur *Sigmund Mowinckel* se sont réunis pour lui offrir, à l'occasion de son *70e anniversaire*, un beau recueil d'articles consacrés à l'Ancien Testament (2). En voici un bref résumé. Discutant le sens de *Gen.*, I, 1, P. Humbert (pp. 85-96) note qu'au sens temporel, *rêšit* n'est construit absolument que dans *Is.*, XLVI, 10, où d'ailleurs le sens est relatif; il traduit donc :

(1) G. Lisowsky, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament.* Gr. in-8°; fasc. 1 (אסף־אב, 128 pp.), 2 (בן־אסף, pp. 129-256), 3 (הוה־בן, pp. 257-384), 4 (חסד־הוה). Privileg. Württ. Bibelanstalt, Stuttgart. Chaque fasc. : 2.60 DM (+ Porto); l'ensemble coûtera DM 35.

(2) *Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes Sigmundo Mowinckel septuagenario missae.* In-8° avec frontispice de x-183 pp. Oslo, Forlaget Land og Kirke, 1955.

« Lorsque Dieu commença de créer... » Pour lui, *Gen.*, I représente une mise au point sacerdotale du vieux mythe yahviste de la création. — J. Pedersen (pp. 162-172) rappelle que le serpent tentateur est présenté comme le détenteur des secrets de sagesse, refusés à l'homme par Dieu; cet aspect passera au second plan dans les écrits ultérieurs, y compris le Coran, quand ils traiteront de la chute de l'homme. — F. Hvidberg (pp. 97-99) croit retrouver dans *Is.*, VI, 13 une allusion aux jardins d'Adonis et au culte de ce dieu (cf. XVII, 10-11); J. Lindblom (pp. 123-132) voit dans le nouvel édifice dont parle *Is.*, XXVIII, 18, la vraie religion que Dieu édifiera en Sion sur la foi, le droit et la justice; H. Birkeland (pp. 24-35) étudie les finales en -â dans les pronoms et les formes verbales du grand manuscrit d'*Isaïe* de Qumrân; selon C. R. North (pp. 133-145), les oracles du second Isaïe, y compris ceux du Serviteur (ajoutés peu après par le même auteur), concernent les derniers temps; l'avenir eschatologique y est dépeint en termes « mythologiques ». — A. Alt (pp. 13-23) commente *Mic.*, II, 1-5 qui annonce une redistribution des terres aux dépens des accapareurs. — A. S. Kapelrud, qui a rédigé l'adresse initiale de la *Festschrift*, explique (pp. 113-122) *II Sam.*, XXI en faisant appel aux rites de fertilité, étroitement liés à la personne des rois; le supplice des fils de Saül doit mettre fin à la famine. — W. F. Albright (pp. 1-12) propose une correction pour *Ps.*, LXVIII, 11, rapproche *šn'n* (v. 18) de *šananu* « archer », mot des tablettes d'Alalakh, retrouve *ḫašmannîm* (v. 32) dans l'ugaritique *ḫasmanu* « tissu rouge »; il rapproche *Ps.*, CXXXIV, 3*a* d'un texte araméen d'époque achéménide, écrit en démotique, et 3*b* de l'expression cananéo-phénicienne *'l-qn-'rṣ*, passée en hittite (Elkunirša). — D'après M. Noth (pp. 146-161), les « saints du Très-Haut » désigneraient originellement dans *Dan.*, VII les êtres célestes, formant la cour de Dieu; le v. 21, où l'expression se réfère au peuple de Dieu, serait ajouté. — R. Gyllenberg (pp. 72-84) montre dans le culte le lieu privilégié de la révélation divine, aussi bien en judaïsme qu'en christianisme. — A. R. Johnson (pp. 100-112) marque l'intime association entre *ḥesed* (loyauté, sympathie, dévotion) et *berît* (alliance). — N. A. Dahl (pp. 36-52) recherche l'arrière-plan historique du baptême de Jean à la lumière des rites de purification attestés par l'A. T., le judaïsme rabbinique et les Esséniens; il en souligne l'aspect eschatologique. — O. Eissfeldt (pp. 53-71) dégage les procédés de composition du *Liber Antiquitatum Biblicarum*, faussement attribué à Philon, et qui serait un ouvrage midrashique de la fin du Ier siècle de notre ère, embrassant depuis la *Genèse* jusqu'à *II Sam.*, I. — Enfin, E. Sjöberg (pp. 173-183) ne pense pas qu'il faille voir dans S. Justin un témoin de la croyance du judaïsme en un messie souffrant.

Qu'il me soit permis d'exprimer ici, au nom de la *Revue Biblique* et en mon nom propre, mes plus sincères hommages au professeur S. Mowinckel.

[R. T.]

Le livre de B. D. Napier est l'œuvre d'un croyant, passionné pour la Bible et fasciné par l'unité foncière de son message (1). Professeur à l'université de Yale, il veut faire partager sa ferveur au public en lui présentant *quelques morceaux représentatifs de la littérature israélite.* Il les classe sous les titres suivants : mythe et légende (*Gen.*, I-XI et XII-L), histoire (règnes de David et de Salomon), prophétie (oracles du premier Isaïe), loi (divers codes). Il laisse de côté les écrits

(1) B. Davie Napier, *From Faith to Faith. Essays on Old Testament Literature.* In-8° de XXII-223 pp. New York, Harper & Brothers, 1955. — Prix : dol. 3.

sapientiels et la psalmique, qui exigent une présentation spéciale à cause de leur richesse spirituelle. Ce florilège de textes commentés est accompagné de notes techniques, assez sobres, mais capables de donner au grand public une idée du travail des spécialistes. Facile à lire et sans prétentions, cet exposé peut servir d'introduction générale à l'Ancien Testament.

[R. T.]

Comme les appelle le P. J. Daniélou dans une brochure qui leur est consacrée (1), les « saints de l'ordre cosmique » ont eu foi dans l'intervention de Dieu en ce monde et dans la conduite de la vie humaine; cette foi, qui ne suppose pas de révélation particulière et demeure accessible aux païens de tous les temps, inclut déjà obscurément la plus haute des interventions divines, l'Incarnation : il n'y a de salut que par le Christ et par la foi au Christ. Quelques-uns des portraits qui défilent sous nos yeux furent donnés en conférences au cercle Saint-Jean-Baptiste. Tour à tour apparaissent Abel ou le mystère de l'élection gratuite, Hénoch, prototype du salut des païens, le sage Danel et le juste Noé, le saint homme Job et le prêtre-roi Melchisédech, Lot et jusqu'à la reine de Saba. Les textes bibliques, patristiques et liturgiques (en appendice est donnée la préface des *Constitutions Apostoliques*) sont à la base des développements. Il aurait été intéressant de souligner que ce sont les Juifs d'après l'exil qui donnèrent de l'importance à ces saints « païens ». Noé, Danel et Job chez Ézéchiel, Hénoch et Melchisédech dans l'histoire sacerdotale (dont peut relever la rédaction définitive de *Gen.*, XIV), le Job du Ve siècle, la reine de Saba dans *I Reg.*, X (probablement postexilique, cf. R. B. Y. Scott, *Vet. Test.*, III, *Suppl.*, pp. 262-279) manifestent l'intérêt du judaïsme vis-à-vis du monde païen auquel il doit apporter la lumière. Les préoccupations missionnaires et le prosélytisme d'Israël se développent à partir de l'exil, avec le second *Isaïe*, *Prov.*, I-IX, *Jonas*, *Ruth*, *Ps.*, LI, 15, etc. (2).

[R. T.]

La découverte de la littérature juive contemporaine du Nouveau Testament, l'étude de plus en plus poussée des Pères de l'Église et d'autre part des rabbins, permettent d'envisager des travaux de synthèse où les classiques des diverses communautés, ainsi que les textes inspirés eux-mêmes, prennent place dans la continuité d'une tradition qui eut ses constantes, ses variations, ses divergences aussi. C'est ce qu'ont réalisé les Cahiers Sioniens au sujet de la figure de *Moïse* (3), en réunissant la collaboration d'un groupe de spécialistes qui donnent à ce volume une haute tenue scientifique (4). — MM. Cazelles et Gelin situent d'abord Moïse, le premier dans *l'histoire* (pp. 11-27), le second dans la doctrine de *l'Ancien Testament* (pp. 29-52); leurs qualités d'information et de jugement sont assez

(1) J. Daniélou, S.J., *Les saints « païens » de l'Ancien Testament.* In-8° de 175 pp. Paris, Éditions du Seuil, 1955.

(2) P. 116, 7e ligne : les *Ps.* XLIX et LXXIII (non LIII) sont généralement attribués à l'époque postexilique. — P. 140, note 3, lire : Bagatti.

(3) *Moïse : l'homme de l'alliance* (Cahiers Sioniens nos 2-3-4 de 1954). 1 vol. in-8° de 405 pp. Paris, Desclée et Cie. — Prix : 960 fr.

(4) Nous ne reproduisons pas intégralement le titre de chaque article, mais nous soulignons les mots qui en sont tirés.

connues pour qu'il ne soit pas besoin de les redire. — Dans une deuxième section est exploré le domaine moins classique du judaïsme. La contribution majeure est ici celle de la regrettée R. Bloch sur *Moïse dans la tradition rabbinique* (pp. 93-167). Autour des récits bibliques sur la naissance de M. se développe un cycle aggadique : annonce prophétique, sainteté des parents, déchaînement de la colère royale et salut inespéré de l'enfant. — G. Vermès examine *la figure de M. au tournant des deux testaments* (pp. 63-92); il retrouve chez le Pseudo-Philon et chez Josèphe les mêmes éléments aggadiques. Il s'y ajoute dans la diaspora le thème d'un M. inventeur de l'écriture et des sciences et conquérant glorieux au service du roi d'Égypte. — *Philon*, dans sa *Vie de M.*, présentée par B. Botte (pp. 55-62), interprète son héros dans le sens d'un roi-philosophe platonicien. Tous s'accordent, bien entendu, à souligner par de nombreux commentaires le rôle de M. dans l'accomplissement des volontés divines sur Israël. Par contre, ce qui paraît propre aux écrits rabbiniques, c'est l'idée que les souffrances et la mort de M. eurent une valeur expiatoire pour le peuple tout entier. R. Bloch apporte ici d'assez nombreux textes, en particulier de grands extraits du midrash sur la mort de M., d'une étrange beauté. Et comme M. était le type du Messie, elle indique qu'on attendait un Messie humble et souffrant (p. 156 note 198, et p. 163 : « l'existence dans la tradition rabbinique de l'idée d'un Messie souffrant n'est pas douteuse ».) Il se pose ici pour nous une question qui mériterait une étude approfondie. Au témoignage formel du N. T., de telles idées trouvèrent chez les contemporains la plus vive résistance. Elles sont d'ailleurs absentes des textes de la même époque datés avec certitude, on y trouve même l'idée que M. ne mourut point et fut enlevé au ciel comme Élie (cf. Vermès). Enfin nous allons dire que les Pères de l'Église ont ignoré cette tradition qui leur aurait pourtant fourni une excellente typologie. On peut donc se demander si les traditions en question ne seraient pas un contrecoup de la prédication chrétienne à l'intérieur du Judaïsme, et si elles n'auraient pas été limitées à l'origine à des milieux assez restreints. Nous n'avons pas la prétention de dirimer cette question, mais seulement de la poser avec la netteté désirable. L'article de R. Bloch, muni d'une introduction technique et de nombreuses références, serait d'ailleurs la meilleure introduction à une étude approfondie. — La rupture entre la tradition juive et la *tradition apostolique* chrétienne, ou, pour mieux dire, le dépassement de l'une par l'autre, sont clairement analysés, dans une troisième section, par A. Descamps (pp. 171-187). Le P. Démann s'est réservé l'étude de *M. et la Loi dans la pensée de S. Paul* (pp. 189-244). A côté des éléments classiques de cette question, il introduit l'idée suivante : si S. Paul associe la Loi au péché et à la mort, ce n'est pas à cause de pénibles souvenirs de son expérience du Judaïsme, c'est par antithèse avec la vie plus haute qu'il a trouvée dans le Christ. (De même, c'est par antithèse avec le Christ qu'il fait sa théologie d'Adam et du péché originel.) D'ailleurs, ce n'est pas contre les juifs qu'est orientée la polémique de S. Paul, c'est contre les chrétiens judaïsants. On reconnaît là l'esprit irénique du P. D.; cela n'ôte point l'intérêt d'une idée qui mériterait un examen approfondi. Dans la mesure où elle se vérifierait, elle aiderait à comprendre l'existence d'une sorte de néo-légalisme dont témoigne déjà *Mat.*, et après lui toute la tradition ecclésiastique. — La preuve qu'il y eut bien, chez les chrétiens, un dépassement du Judaïsme, et non pas une rupture, c'est l'importance de la figure de M. dans la tradition patristique, présentée dans une quatrième section. Le P. R. M. Tonneau montre la *tradition syrienne* toute proche du Judaïsme

(pp. 245-265). Aphraate utilise la aggada sur l'enfance de M. comme figure des événements de l'enfance de Jésus; il est d'autant plus remarquable qu'il ne fasse aucun usage des traditions relatives à la mort de M. A l'opposé, un *Grégoire de Nysse*, présenté par le P. Daniélou (pp. 267-282), montre un M. mystique qui remonte à Origène et par lui à Philon. Les *Pères Latins*, étudiés par A. Luneau (pp. 283-303), insistent davantage sur les grandeurs humaines de M., fondateur de la philosophie et homme d'action; on retrouve là les légendes apologétiques de la diaspora juive. Ils rejoignent aussi certaines naïvetés de l'apocalyptique en attribuant à M. une connaissance complète de l'avenir, et en particulier des mystères du Christ; il faut reconnaître ici une certaine incompréhension de la consistance propre de l'ancienne économie. Cette dernière idée se retrouve assez curieusement dans le *rite byzantin* (J. Blanc, pp. 345-353) sous la forme d'une typologie martiale du buisson ardent et de l'arche. Les Latins *médiévaux* (J. Chatillon, pp. 305-314) reprennent les thèmes patristiques en précisant la question déjà posée, de la consistance exacte de la vision de Dieu par M. Dans toute cette tradition se retrouve une typologie commune qui montre M. comme figure du Christ en tant que libérateur, et cherche des figures de la Rédemption dans les événements de l'exode, souvent avec un certain arbitraire. — Dans la cinquième section, liturgie et iconographie, nous avons signalé l'art. de J. Blanc sur la liturgie byzantine. Une note de K. Hruby sur le rituel synagogal (pp. 317-343) montre l'influence des idées signalées par R. Bloch, depuis le moyen âge jusqu'à nos jours, au moins en milieu askhénazi. — J. Leroy commente les huit reproductions d'antiques *images de Moïse*, qui constituent l'illustration du volume (pp. 365-369). — La tradition musulmane enfin, présentée dans une sixième section, ne s'intéresse plus à M. pour son rôle dans l'économie du salut, mais seulement pour sa propre personnalité mystique. Le *Coran* (Y. Moubarac, pp. 373-391) voit en lui : « Celui à qui Dieu a parlé en propres termes », par un privilège exceptionnel; cependant il ne pense pas que M. ait vu Dieu, il vit seulement un miracle qui manifestait que Dieu est invisible. Dans *quelques traditions sûfies*, présentées par L. Gardet (pp. 393-402) les étapes de l'histoire de M. deviennent celles de la vie mystique; mais ici c'est Mahomet qui va le plus loin dans cette voie : conduit « jusqu'au seuil du monde scellé de l'essence divine », il ne regarda point et s'en remit à Dieu. — On espère que cette analyse d'un livre dont chaque article est appuyé de référence précises, aura suffi à montrer à quel point il est riche de renseignements techniques comme de suggestions théologiques.

[M. Du Buit]

A l'occasion du jubilé (35 ans) des « Études Carmélitaines », une équipe de spécialistes vient de réaliser une somme « élianique » dont la première partie célèbre *Élie selon les Écritures et les traditions chrétiennes* (1). Le Père Paul-Marie de la Croix nous conduit aux différents hauts-lieux sanctifiés par la présence du grand prophète (Tisbé, Kerit, Carmel, Horeb, Yizréel, le Jourdain, le Thabor). Nous relisons dans ce cadre les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament (traduction de la Bible de Jérusalem). D'abondantes notes inédites du Père R. de Vaux commentent avec précision le texte des livres des *Rois*. J. Steinmann retrace

(1) *Élie le prophète.* I. *Selon les Écritures et les traditions chrétiennes* (Les Études carmélitaines, 35e année). In-8° de 269 pp. avec un frontispice; 8 illustrations et 3 cartes. Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1956. — Prix : 200 fr. b.

avec sa verve coutumière l'histoire du champion de Yahvé. Le P. Boismard rappelle les traditions sur le rôle messianique d'Élie, parle de S. Jean-Baptiste et montre comment la Loi et les prophètes, représentés par les deux héros de l'Ancienne Alliance, Moïse et Élie, le sont maintenant par Pierre et Paul, les deux témoins et champions de l'Église. Aussi dignes d'attention sont les études qui suivent, relatives aux traditions chrétiennes : chez les Pères grecs (G. Bardy), chez les Syriens (M. Hayek), les Pères latins (P. Hervé de l'Incarnation), dans le culte (Dom Botte) et la tradition orientale (T. Spasky). Le dernier article sur l'iconographie, par Louis Réau, de l'Institut, apporte une riche documentation et constitue la première synthèse de ce genre. Deux icônes en couleurs du XIVe et du XVIIIe s., huit héliochromes, une carte du cycle d'Élie illustrent admirablement ce beau volume.

La deuxième partie nous montre Élie *au Carmel* (1). S'il faut abandonner le périlleux échafaudage d'une succession historico-canonique, il n'en reste pas moins vrai que la puissance archétypale d'Élie anime tout le Carmel. C'est ce que nous expliquent le P. Bruno de J.-M., C. G. Jung, Charles Baudouin et René Laforgue. Le P. Rudolf Hendriks fait l'histoire des origines carmélitaines et des thèmes élianiques. L'histoire de l'Ordre à partir du XIVe s. est décrite par les PP. Élisée de la Nativité et Louis-Marie du Christ; ce dernier insiste sur les controverses violentes du XVIIe s. à propos de la succession élianique. Le culte liturgique d'Élie est étudié par le P. Pascal Kallenberg. Le P. Michel-Marie de la Croix analyse en théologien le charisme prophétique chez les prophètes de l'A. T., et la fonction prophétique de la vie contemplative chrétienne; il situe le Carmel dans cette double perspective aux analogies foncières. Le P. Marie-Joseph Stiassny consacre plus de cinquante pages à l'étude du thème d'Élie *dans la haggada et les écrits rabbiniques*, tandis que Y. Moubarac et L. Massignon relatent les *traditions coraniques* relatives à al-Khadir, le Verdoyant. En appendice, Pierre Lambert rappelle les hérésies élianiques et leurs promoteurs, Vintras et Boullan.

[R. T.]

Histoire biblique et livres historiques. — La *Storia d'Israele* si justement réputée de Mgr Giuseppe Ricciotti en est déjà à sa quatrième édition; elle s'est vu traduire en français et en espagnol. Le public de langue anglaise était jusqu'à présent moins favorisé, et c'est pour mettre à sa disposition cet excellent instrument de travail que les Pères dominicains della Penta et Murphy, aidés par Mgr P. Skehan et par d'autres bonnes volontés, viennent de publier en Amérique une traduction de cet important ouvrage (2). Le texte est substantiellement celui de la quatrième édition italienne; toutefois les changements nécessaires pour la mettre parfaitement à jour y ont été apportés, en ce qui concerne par exemple les nouvelles datations ou encore les résultats des fouilles récentes, parmi lesquelles celles de Qumrân et de Murabba'ât occupent une place de choix. En revanche l'apparat bibliographique a été plutôt simplifié, et à l'occasion mieux adapté aux lecteurs de langue anglaise. La traduction a été élaborée avec un

(1) *Élie le prophète.* II. *Au Carmel. Dans le Judaïsme et l'Islam.* In-8° de 317 pp. avec un frontispice et 13 illustrations. Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1956. — Prix : 200 fr. b.

(2) G. Ricciotti, *The History of Israel.* Vol. I. *From the Beginning to the Exile.* Vol. II. *From the Exile to A.D. 135.* Translated by Clement della Penta, O. P. and Richard T. A. Murphy, O.P. 2 vol. in-8° de XII-430 et X-476 pp. — Prix : dol. 15.

grand soin et la présentation générale de l'ouvrage est excellente. A vrai dire les illustrations photographiques sont souvent un peu floues; mais on appréciera les cartes et les plans, qui sont riches et bien dessinés. Les auteurs n'ont pas ménagé leur peine pour assurer une plus large diffusion à cette œuvre qui fait honneur à la science catholique; on ne peut que les remercier de leur austère travail et les féliciter de leur beau succès.

[P. B.]

M. Louis Roussel, professeur honoraire à la faculté des lettres de Montpellier, vient de faire éditer un *commentaire des chapitres 1-12 de Josué* (1). Le texte massorétique est donné dans une transcription dont le système paraît dériver du clavier des machines à écrire; les variantes du grec sont données dans le commentaire, elles aussi en transcription. La traduction est littérale. Le commentaire contient d'utiles remarques de grammaire; pour le reste, nous ne pouvons mieux faire que de citer (2). P. 36, sur IV, 10 : « Le narrateur oublie ou néglige un point : les Hébreux sont très nombreux. Même si le nombre de 600.000 est fantasmagorique, ils sont tout de même nombreux. Le texte suppose déjà 40.000 hommes, peut-être pour les seuls transjordaniens 4,13. Et, comme il est dit de ceux-là qu'ils auront laissé femmes, enfants et bagages sur la rive **est,** il faut bien croire que tous les autres sont passés avec tout leur monde. Mais, puisqu'ils ont passé devant l'arche, cela prouve qu'ils ont passé près de l'arche : donc, sur un front peu étendu. Il fallait sûrement plus de vingt-quatre heures pour que s'effectuât le passage d'une telle multitude, animaux compris! Et quelle terrible gymnastique pour traverser les fourrés, pour descendre dans le fond du lit, et pour remonter une berge rocheuse! Tout cela est enfantin. — Paul a dit des Israélites « Ils ont tous été baptisés en Moïse dans la nuée et dans la mer..., buvaient à un rocher spirituel qui les suivait, et ce rocher était le Christ ». Est-ce ce qui a inspiré à Origène, commentant **1 Cor.** 10, 1 l'idée baroque que tous les Hébreux ont été baptisés par la traversée du Jourdain? Drôle de baptême dont l'élément essentiel fut l'absence d'eau! » etc., etc. La conclusion est sur le même ton. On est assez archéologue ici pour éprouver un certain plaisir à la rencontre de ce témoin vivant d'une exégèse que l'on croyait disparue.

[M. Du B.]

Continuant avec intrépidité à découper en stiques et en strophes la prose des livres historiques, A. Bruno nous présente *Josué*, les *Juges* et *Ruth* (3) comme il l'avait fait pour la *Genèse*, l'*Exode*, les livres de *Samuel* et des *Rois* (cf. *RB.*, 1954, p. 610; 1955, p. 444). Ce nivellement systématique est toujours aussi décevant; il rappelle la tentative sans lendemain de E. Sievers à propos de la *Genèse* et des livres de *Samuel* (cf. *RB.*, 1906, p. 335; 1908, p. 147). Le livre de *Ruth*, par exemple, se composerait de strophes (?) de 25 accents (I, 1*b*-7), 21 accents (18-II, 22), 30 accents (II, 23-IV, 12), 29 accents (IV, 13-22). Naturellement, des

(1) Louis Roussel, *Le livre de Josué, chapitres 1-12, texte, traduction, commentaire* (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Montpellier, VIII). In-8° de 143 pp. Paris, Presses Universitaires de France, s. d. — Prix : 700 fr.

(2) Nous respectons la typographie, parfois capricieuse.

(3) A. Bruno, *Die Bücher Josua-Richter-Ruth. Eine rhythmische Untersuchung.* In-8° de 245 pp. Almqvist & Wiksell, Stockholm, 1955. — Prix : 22 Kr. suéd.

mots et des expressions sont ajoutés, omis ou transposés. Il n'est plus possible de discerner les passages où le parallélisme détermine un certain rythme, comme dans I, 16-17 et 21. Le mashal sur Gabaon (*Jos.*, X, 12-13) est incorporé dans une strophe de 24 accents. Le chap. IV des *Juges* se voit répartir en strophes, exactement comme le cantique de Débora; et l'apologue de Yotam (*Jug.*, IX, 8-15) ne se détache plus de son contexte. Il est assez plaisant de lire les limites des tribus selon le découpage proposé. Les résultats jugent la méthode.

[R. T.]

Livres sapientiaux. — Une partie de la thèse du P. B. Steiert a déjà été présentée dans la *Revue* (1956, p. 132). L'autre partie, qui vient d'être publiée (1), concerne les corrections adoptées par la nouvelle version latine des *Psaumes* et les interprétations qui y sont proposées. Variantes et corrections ont été patiemment relevées et classées. On constate que 449 corrections (84,7 %) figuraient déjà dans l'édition critique de Kittel-Buhl. Les modifications de voyelles et de consonnes sont notées. Les témoins appuyant les corrections sont aussi cités. Il en résulte que le quart de ces corrections reste purement conjectural, ce qui ouvre la voie aux discussions entre spécialistes. L'apparat critique et les notes font aussi l'objet d'un examen détaillé. Certaines corrections plus remarquables sont analysées avec soin. Il en ressort que, dans la plupart des cas, on aurait pu s'en tenir à la leçon de l'hébreu massorétique (comme nous avons essayé de le faire dans la Bible de Jérusalem). Néanmoins, je ferai des réserves sur quelques cas où la leçon massorétique représente une relecture intentionnelle. Ainsi, la leçon du grec dans *Ps.*, IV, 3, semble bien primitive (elle est acceptée par Kissane, Castellino, etc.); elle s'accorde parfaitement avec le contexte et donne une correspondance symétrique des mots dans tout le verset (*kibdê-leb* porte l'accent sur le second mot). La leçon du TM a toute chance d'être une relecture appliquant le passage à David persécuté, nommé dans le titre du *Ps.* III avec allusion à Absalom. La tendance à renforcer les références à David, auteur présumé de tout le psautier, se fait jour souvent dans le texte des *Psaumes*. Assurément, le grand mérite d'une étude comme celle-ci, menée en toute objectivité, est d'attirer l'attention des traducteurs des *Psaumes* sur les exigences et les difficultés d'un tel travail, toujours perfectible.

[R. T.]

Préparée de longue date, la *traduction des Psaumes* du P. M.-F. Moos, O. P. (2) s'attache à rendre le sens du texte avec les mots de tout le monde. Une bonne introduction d'une vingtaine de pages est complétée par des notes, généralement empruntées aux travaux français les plus récents (Desnoyers, Podechard, Tournay, Weber), et aussi par un excellent petit lexique d'une cinquantaine de pages expliquant les noms propres, les mots rares, les termes-clés. Le P. Moos n'a pas de peine à accepter l'interprétation directement messianique des *Ps.* XLV et LXXII, qui gagne décidément du terrain. Mais il vaudrait mieux ne pas affirmer

(1) P. B. Steiert, *Einführung in die neue Psalmenversion (Fortsetzung und Schluss)*, dans *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, XI, 1955, pp. 199-324. Editiones Cistercienses, Roma 848. — Prix : 2000 Lires.

(2) M.-F. Moos, *Les Psaumes, prière des Chrétiens*. In-16 de XXXII-391 pp. Paris, Les Éditions Ouvrières, 1956. — Prix : 630 fr.

comme certaine l'antiquité de Psaumes tels que II, XXVIII et CIX. Pour épargner tout effort à l'usager et lui rendre le texte parfaitement intelligible, le P. Moos a délibérément choisi une méthode de traduction voisine de la paraphrase. Ainsi, les expressions mentionnant le « nom » divin sont rendues par des équivalences; « la gloire de son nom » devient « la gloire qui lui est due », « craindre le nom devient « adorer »; « saint est son nom » devient « il est la sainteté en personne ». La traduction ne cherche donc pas à introduire dans les catégories et le langage spécifiquement bibliques, mais à en donner seulement l'intelligence. Les effets d'emplacement, de rythme et de sonorité, sans lesquels il n'y a pas de diction poétique, sont atténués au profit de l'intelligibilité et de la simplicité. D'où l'usage des articles (1), des verbes auxiliaires (ainsi « faire », XX, 2, 7, 13), des adverbes en -ment (LIII, 3 « personnellement »; CXXXVIII, 14 « merveilleusement »), des mots explicatifs (CXXIX, 6, veilleurs « de nuit »). Tout cela se justifie par le but poursuivi et le souci de mettre les *Psaumes* à la portée du peuple chrétien non encore initié au monde biblique, sans trop exiger de lui.

[R. T.]

Livres prophétiques. — Dans la perspective de la fête royale de Sion, acceptée à titre d'hypothèse de recherche, W. Vischer essaye de mieux comprendre *Is.*, VI-IX, 6, et surtout *la prophétie de l'Emmanuel* (2). Il rappelle les textes majeurs concernant l'idéologie royale et fait un grand usage des psaumes dits royaux. Pour lui, les paroles de VII, 14 sont trop solennelles pour qu'il s'agisse seulement d'un nom significatif, sans que la naissance de l'enfant ait rien de particulier. Rappelant la leçon de 1 *QIs*^{a} (« il nommera »), il se demande si le prophète ne veut pas dire que Dieu adoptera cet enfant, ainsi légitimé comme successeur de David. Mais cela n'exclut pas que la *'almah* ait connu un homme. Lequel? Personne ne le sait, pas même le prophète. Ce qui est sûr, c'est qu'Emmanuel n'est ni Ézéchias, ni un fils d'Isaïe, bien qu'il ait été leur contemporain. Vischer a bien vu l'ambivalence foncière du signe, menace pour la maison de David incrédule, et annonce de salut pour le Reste saint. Mais il n'a pas assez insisté sur ce thème d'un discernement opéré à l'intérieur du peuple; seuls, les fidèles tiendront et seront sauvés, eux que l'Emmanuel personnifie et représente. Il y a lieu aussi de ne pas entendre le « signe » dans un sens restreint, mais comme une chose étonnante (cf. *Revue Thomiste*, LV, 1955, p. 252; *Revue des Sciences Philos. et Théol.*, XXXIX, 1955, p. 372; *Verbum Domini*, XXXIV, 1956, p. 16). Il aurait encore fallu montrer qu'Isaïe s'insère dans une tradition, celle du yahviste qui associe étroitement la femme à l'œuvre de salut (Sara, Rébecca, Rachel) et prédit déjà dans *Gen.*, III, 15, la victoire de sa descendance. *Mic.*, V, 2 dépend de ces deux prophéties, et cette continuité à partir de la prophétie de Nathan dispense d'aller chercher des parallèles ugaritiques ou cananéens mythico-cultuels. Il est aussi risqué d'invoquer des Psaumes dont la date est si controversée, sans parler de II *Sam.*, XXIII ou de *Gen.*, XIV, à moins de préciser que ces textes peuvent être assez tardifs dans leur teneur actuelle.

[R. T.]

(1) Ainsi LXXVII, 27. Voir sur ce passage l'*Introd. aux Psaumes*, Bible de Jérusalem, p. 67.

(2) W. VISCHER, *Die Immanuel-Botschaft im Rahmen des königlichen Zionfestes* (Theologische Studien, H. 45). In-8° de 55 pp. Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1955. — Prix: 4,70 fr. s.

Reprenant l'œuvre interrompue par la mort des Pères Sales et Girotti, les professeurs du Studium dominicain de Turin annoncent la continuation du commentaire de la Bible entrepris en 1911 et poursuivi jusqu'en 1941 par le P. Girotti, mort en captivité au camp de Dachau. Le P. G. Vittonatto présente un commentaire du livre de *Jérémie* (1) et prépare ceux des autres livres prophétiques, tandis que le P. P. Laconi prépare celui des *Maccabées*. Ils envisagent aussi une refonte des commentaires, déjà parus, sur *Isaïe* et les livres sapientiaux. La traduction italienne est faite sur les textes originaux; en regard est disposé le texte de la Vulgate. L'introduction à *Jérémie* comporte plus de 80 pages et traite avec assez d'ampleur de toutes les questions importantes. La date de la bataille de Karkémish fait l'objet d'un excursus; elle est maintenue en 605. Le passage fameux, XXXI, 22, est traduit de la même façon que dans la Bible de Jérusalem : la Femme recherche le Mari, c'est-à-dire, Israël recherche son Dieu. Les objections des critiques indépendants contre l'authenticité de certains passages sont passées en revue et discutées avec objectivité. La plupart des études les plus récentes ont été utilisées. Les notes d'exégèse s'attachent avant tout à dégager le sens littéral et n'entrent pas dans les débats purement techniques de critique textuelle. La théologie du prophète d'Anatot est exposée en quelques pages assez denses. Dans l'ensemble, ce commentaire, illustré de 28 figures, est bien à la portée des clercs et des laïcs instruits. Tout en présentant de sérieuses garanties scientifiques, il offre un intérêt pastoral et spirituel.

[R. T.]

Le volume V — plus de 1100 pages — de *The Interpreter's Bible* comprend l'*Ecclésiaste*, le *Cantique*, *Isaïe* et *Jérémie* (2). Le regretté O. S. Rankin a rédigé l'introduction et l'exégèse de l'*Ecclésiaste*; il a résumé avec soin les diverses théories critiques; après McNeile, Barton et Podechard, il admet que le livre primitif a reçu des additions de la main des disciples du maître; celui-ci a écrit en hébreu entre 250 et 200 et a subi des influences égyptiennes, moins problématiques que celles provenant du monde grec. Dans II, 8, il traduit les deux derniers mots par « concubines »; dans III, 11, tout en traduisant *'lm* par « monde », il n'élimine pas une traduction « ignorance ». Dans X, 1, ne pourrait-on couper יבאיו שובית et traduire « font que (le parfumeur) jette l'huile »? L'allégorie physiologique ne s'impose pas dans XII, 3 s. L'exposition spirituelle est présentée par G. G. Atkins. Pour l'exégèse du *Cantique*, T. J. Meek reprend en la modifiant l'interprétation liturgique qu'il avait proposée en 1922; on aurait là une anthologie liturgique d'origine folklorique, en relation avec les cultes de fertilité évoqués par le rôle prééminent de la femme, l'appellatif Dod, le nom de Salomon (dieu Shalem ou Shulman), le terme *zamîr* (II, 12) qui rappellerait les chants de Tammuz. L'allusion à Tirsa postulerait une date de composition antérieure à Omri. Malheureusement, la théorie cultuelle ne peut rendre compte de certains passages, comme II, 17; VIII, 2, etc., qu'il est possible d'expliquer par des rapprochements avec

(1) G. VITTONATTO, O. P., *Il Libro di Geremia (La Sacra Bibbia tradotta dai testi originali)*. In-8° de 610 pp. avec 28 illustrations. Turin, L. I. C. E., R. Berruti, 1955. — Prix : 2500 Lires.

(2) *The Interpreter's Bible*, Vol. V, *Ecclesiastes, Song of Songs, Isaiah, Jeremiah*. G. A. BUTTRICK, Commentary Editor. Grand in-8° de X-1142 pp. — Nashville, U. S. A., Abingdon Press, 1956. — Prix : Dol. 8.75.

d'autres écrits bibliques, en se dispensant de faire appel aux cultes naturistes, si foncièrement opposés au yahvisme. H. T. Kerr (†) et H. T. Kerr Jr. dissertent avec délicatesse sur la spiritualité du mariage. Plus de 600 pages sont réservées au livre d'*Isaïe*; l'exégèse en est confiée à deux spécialistes, R. B. Y. Scott pour la première partie, et J. Muilenburg pour la seconde. Ils tiennent compte des découvertes de Qumrân. Pour Scott, la jeune fille mère de l'Emmanuel est contemporaine d'Achaz; la prophétie n'est aucunement messianique. De même, IX et XI célèbrent l'accession d'un roi judéen, probablement Ézéchias; ces chapitres ne sont messianiques qu'en tant que chaque roi davidique est l'oint de Yahvé, une personne sacrée, semi-divine. L'introduction à la seconde partie, par J. Muilenburg, est très développée et envisage les divers aspects littéraires, historiques et doctrinaux. Il se refuse à isoler de leur contexte les quatre chants du Serviteur (il maintient « Israël » dans XLIX, 3) et admet qu'ils sont eschatologiques; ils présentent une figure de l'âge à venir qui se réfère à Israël et est susceptible d'être interprétée de façon messianique, spécialement dans le cas du Christ. Les chap. LVI-LXVI sont postérieurs à 538. L'exposition pastorale est faite par G. G. D. Kilpatrick et H. S. Coffin. L'exégèse du livre de *Jérémie* offre moins de difficultés; spécialiste des rapports entre Jérémie et le *Deutéronome*, J. P. Hyatt a rédigé l'introduction en insistant sur les compléments dus à l'école deutéronomique. S. R. Hopper a su dégager l'émouvant et profond message du prophète d'Anatot.

[R. T.]

Le commentaire du Dr van den Born sur *Ézéchiel* (1) représente une position extrême dans la série des hypothèses critiques. En 1947, l'auteur avait adopté la thèse des deux ministères, soutenue en 1936 par A. Bertholet. Ézéchiel prophétise d'abord à Jérusalem jusqu'en 586, puis en Babylonie; l'influence qu'il exerce sur le judaïsme à Babylone est si grande qu'on oublie vite son ministère à Jérusalem; plus tard, des scribes glosent et déplacent quelques passages (cf. *Ephem. Theol. Lovan.*, XXIII, 1947, pp. 150-172). Cette théorie qui soulève plus de difficultés qu'elle ne résoud de problèmes est de plus en plus combattue; elle est réfutée dans la deuxième édition du commentaire d'*Ézéchiel* (*Handbuch* de Tübingen), confiée à G. Fohrer dont on connaît les tendances modérées (cf. *RB.*, 1953, p. 417). S'écartant délibérément de l'opinion conservatrice et renonçant à la théorie de Bertholet, le Dr van den Born penche à présent pour l'hypothèse pseudépigraphique, sans toutefois accepter la théorie de Torrey (cf. *RB.*, 1931, p. 313) sur la « pieuse fraude ». Il se rapproche de Messel et de Brownlee (cf. *RB.*, 1953, p. 435), pour lesquels *Ézéchiel* est un livre tardif, et croit pouvoir démontrer que ce livre dépend d'écrits rédigés après l'exil; les dates en seraient brouillées; la rédaction principale daterait du temps d'Esdras et de Néhémie; les pamphlets contre les nations auraient été placés après les menaces et avant les consolations, parce que le salut d'Israël suppose la destruction de ses ennemis; Gog représente Alexandre le Grand (Yavan, XXVII, 13, correspondrait à Rosh, XXXVIII, 2); un rédacteur aurait ajouté XXXVIII ss. au début de l'époque grecque; il ne serait plus possible de discerner le travail primitif des additions.

Dans un article de *Studia Catholica* (XXVIII, 1953, pp. 94-104), A. van den Born s'est efforcé de prouver par la méthode des parallélismes que le livre d'*Ézé-*

(1) A. Van den Born, *Ezechiël* (De Boeken van het Oude Testament, XI, 1). In-8° de 287 pp. Roermond en Maaseik, J. J. Romen & Zonen, 1954. — Prix : 10,80 fl.

chiel dépend d'écrits antérieurs exiliques. Ainsi, *Ez.*, XI, 17 ss., daté d'après VIII, 1 de 592, reprendrait *Jer.*, XXXII, 37-40, daté de 587 d'après XXXII, 1. Mais l'argument ne tient pas, car les vv. 36-41 qui reprennent d'ailleurs *Jer.*, XXIV, 7 et XXXI, 31 s. sont considérés par les critiques comme une addition postérieure à l'exil et très proche d'*Ez.*, XXXVI, 26 ss.; ces morceaux peuvent provenir de la même école littéraire, celle qui édita durant l'exil les livres de *Jérémie*, du *Deutéronome* et des *Rois*. Un autre argument apparemment plus solide consiste à prendre *Is.*, XIV, la célèbre *qînâ* sur la mort du tyran (probablement Nabuchodonosor, mort en 562), comme le modèle dont s'inspire *Ez.*, XXVI-XXXII. Tout le monde accorde en effet qu'*Ez.*, XXXII, 17-32, par exemple, ressemble beaucoup à *Is.*, XIV qui pour A. van den Born serait antérieur. Il indique les points de contact et les interprète comme des dépendances. Mais les analogies des *qînâs* contre Tyr (XXVI-XXVIII) et contre l'Égypte (XXIX-XXXII) avec la *qînâ* contre le roi de Babylone ne sont pas strictes; elles s'expliquent aisément par le genre littéraire de l'élégie. Une analyse approfondie de toutes les élégies de l'A. T. montre que le genre de la *qînâ* est déjà fixé à une date très ancienne et persiste jusque dans I *Mac.*, IX, 21. L'élégie de David sur Jonathan, que des générations d'Israélites apprirent par cœur, en est le modèle inégalé. Déjà s'y rencontrent les expressions caractéristiques qu'A. van den Born relève dans ses comparaisons : « comment est tombé », « les braves » (cf. *Ez.*, XXXII, 12 s.), « les percés » (cf. *Ez.*, XXVIII, 8), « les incirconcis » (cf. *Ez.*, XXXII, 21 s.), « les armes de guerre » (cf. *Ez.*, XXXII, 27). L'expression *yordê-bôr* « ceux qui descendent à la fosse » est aussi dans *Is.*, XLII, 10 (fin de l'exil). Les parallèles relevés par van den Born prouvent seulement la fixité de la tradition littéraire dans la poésie funèbre.

On peut aussi objecter que les contacts d'*Ézéchiel* avec les textes de Râs Shamra se comprennent fort bien dans la première moitié du VI^e^ s. Avant l'auteur d'*Is.*, XIV, si proche de cette littérature syro-phénicienne, le grand érudit et chef d'école Ézéchiel commence à utiliser largement ces vieux écrits devenus inoffensifs; on sait maintenant que les lettrés de cette époque inventoriaient leurs trésors antiques et qu'ils manifestaient un goût prononcé pour l'archaïsme, tant en Mésopotamie qu'en Égypte (cf. *RB.*, 1956, pp. 176 et 277). P. Grelot vient de montrer que la légende de Phaéton dérive elle aussi du thème syro-phénicien de la chute du héros (*RHR.*, CXLIX, 1956, pp. 16-48); Ézéchiel applique ce thème fameux au roi de Tyr, puis au Pharaon; après la mort de Nabuchodonosor, l'auteur inconnu d'*Is.*, XIV l'applique au roi de Babylone avec un art consommé, tout en s'inspirant comme Ézéchiel de la *qînâ* classique israélite. C'est le début en Israël de l'humanisme littéraire qui s'épanouira avec le début des *Proverbes* et surtout *Job*. La méthode des parallélismes apporte donc un appui à la thèse de l'authenticité.

Ajoutons qu'il serait difficile d'accorder un *Ézéchiel* pseudépigraphe avec les écrits du code sacerdotal dont il serait contemporain. Pour lui le sacerdoce est limité aux fils de Sadoc, alors que P considère tous les prêtres comme des descendants d'Aaron, y compris les descendants d'Abiathar. Chez lui figure encore l'expression deutéronomique « prêtres-lévites », alors que P accentue la distinction entre prêtres et simples lévites. Le temple d'*Ézéchiel* diffère du sanctuaire du code sacerdotal qui reflète des préoccupations beaucoup plus ritualistes (cf. T. Chary, *Les Prophètes et le culte à partir de l'exil*, 1955, pp. 32 et 39). Comme le fait remarquer H. H. Rowley (*BiOr.*, XII, 1955, pp. 194-195), si *Ézéchiel* était si tardif, on ne s'expliquerait plus ses idées retardataires par rapport à celles

d'Esdras; on ne comprendrait plus comment ce dernier aurait imposé ses vues de manière définitive et comment, à son époque, le sacerdoce aurait été déjà si réglementé.

Tout en rendant hommage à l'intrépidité du Dr van den Born, il convient donc d'accueillir avec les plus grandes réserves ses opinions sur la date tardive de composition du livre d'*Ézéchiel*. L'hypothèse est des plus fragiles; mais il est bon qu'elle ait été exploitée systématiquement de façon à révéler ses faiblesses. Et malgré tout, il y a bien des réflexions intéressantes dans ce commentaire original, concret témoignage de la liberté avec laquelle l'exégèse catholique peut mener la recherche scientifique.

[R. T.]

Peu après le commentaire catholique de A. van den Born paraissait celui du Dr G. Ch. Aalders, professeur à l'université libre d'Amsterdam (1). L'auteur partage avec W. H. Gispen et J. Ridderbos la responsabilité de l'édition du commentaire protestant néerlandais de l'A. T. Il publie ici la première partie du commentaire sur *Ézéchiel* (I-XXIV) avec l'introduction générale (moins de 20 pages). Le texte est expliqué très en détail, verset par verset; l'analyse philologique et sémantique est assez poussée; mots et expressions hébraïques sont discutés, avec référence aux versions et aux travaux des spécialistes. Le texte inspiré n'est pas traduit de manière suivie, mais certains passages sont donnés *in extenso*. Les commentaires les plus récents sont utilisés. Conformément aux tendances nettement conservatrices de la collection, l'authenticité du livre entier est défendue. La thèse de A. van den Born est critiquée, ainsi que celle de Bertholet. Le texte massorétique est généralement retenu, bien que de temps à autre certaines corrections soient acceptées. L'érudition du Dr Aalders est considérable, et on ne peut qu'admirer la grande somme de travail qu'un tel commentaire représente; c'est la première fois que le public hollandais bénéficie d'un exposé détaillé et approfondi, surtout au point de vue linguistique et littéraire.

[R. T.]

C'est dans la dépendance du commentaire de Bertholet-Galling paru en 1936 que se situe le nouveau commentaire d'*Ézéchiel* en langue catalane (2). Aussi somptueusement édité que les autres volumes de la Bible de Montserrat, ce magnifique ouvrage de plus de 400 pages veut être un exposé critique en même temps qu'un commentaire doctrinal. Conformément à la thèse de Bertholet, les deux visions inaugurales sont assignées, la première au début du séjour en Babylonie, la seconde, au début du ministère palestinien. L'élégie sur Tyr (XXVI) se rapporterait au siège d'Alexandre; les chapitres sur Gog et Magog seraient une addition tardive; XXXII, 17-32 dépendrait d'*Is.*, XIV. Sans aller aussi loin que van den Born, dom R. Augé fait assez grande la part du rédacteur et de l'école d'Ézéchiel. Les travaux les plus récents, nous le savons, ne favorisent pas une telle position, sans toutefois méconnaître les marques rédactionnelles et l'adjonction de certaines parties. La physionomie du prophète est bien dessinée dans l'introduction,

(1) G. Ch. Aalders, *Ezechiël*, I, 1-24 (Commentaar op het Oude Testament). In-8° de 400 pp. Kampen, J. H. Kok, 1955. — Prix : rel. 17,50 fl.

(2) Dom R. Augé, *Ezequiel* (La Bíblia, XV-1). In-4° de 430 pp. Monestir de Montserrat, 1955.

ainsi que sa manière d'enseigner, assez systématique et largement ouverte au symbole comme à l'allégorie. S'il fut malade, nous ne pouvons préciser de quelle sorte d'affection il fut atteint. Les notes explicatives forment un seul registre où l'effort principal porte sur le sens du texte hébreu, cité de temps à autre. Il faut féliciter les éditeurs de l'excellence de la présentation typographique.

[R. T.]

Publié sous la direction de M. Noth, le nouveau commentaire biblique de l'A.T. s'impose dès ses premières livraisons. Spécialiste des écrits prophétiques, W. Zimmerli nous offre le début d'un magistral commentaire d'*Ézéchiel*, qui laisse loin derrière lui les travaux antérieurs. Le fascicule qui contiendra l'introduction générale paraîtra en dernier. Voici pour le moment les fascicules 1 et 2 qui couvrent I-VI (1). Chaque grande péricope est précédée de sa bibliographie, puis traduite sur l'hébreu; ensuite sont données avec toute l'ampleur requise les explications de critique textuelle. Le commentaire littéraire, historique et doctrinal suit pas à pas les versets; une nouvelle traduction critique est souvent présentée du texte considéré comme primitif. Il est important de remarquer que le progrès de l'analyse scientifique permet souvent de dépasser les théories hardies concernant une redistribution des parties du livre. Ainsi, la comparaison minutieuse du début avec les visions inaugurales d'Isaïe et de Jérémie, et avec *I Reg.*, XXII, oblige à maintenir l'union des deux visions du char divin et du rouleau opisthographe. Ézéchiel nous livre là l'écho de son expérience personnelle. D'autre part, on s'aperçoit que l'école d'Ézéchiel, composée de ses disciples immédiats, a développé certains passages durant l'exil de Babylonie. Ces parties secondaires (ainsi I, 15-21) ont leur intérêt et peuvent être contemporaines de la formation complète du livre. La fameuse 30e année n'est pas retenue comme date d'édition, bien qu'elle suive de trois ans le dernier oracle daté (XXIX, 17); elle relèverait d'habitudes trop modernes, pense Zimmerli. Quoi qu'il en soit, l'ère de Joachim n'est pas une invention d'un rédacteur, et il faut prendre au sérieux la chronologie du livre. Les thèmes littéraires et doctrinaux de la théophanie sont étudiés en relation avec les parallèles. L'influence babylonienne est suffisamment précisée en fonction de la documentation cunéiforme. Le sens de la vision inaugurale est bien dégagé. Dieu reste lié à son peuple et assure sa destinée; l'histoire du salut continue, loin de la ville sainte. La péricope III, 17-21 représente une addition qui présuppose XVIII et XXXIII, 1 s.; elle doit être contemporaine de la rédaction finale du livre et peut provenir des cercles ézéchiéliens. C'est là une opinion très vraisemblable. Quant aux trois actions symboliques, elles ont dû être accomplies réellement, puisqu'elles sont au principe du processus qui aboutira au siège de Jérusalem. Des morceaux ont été ajoutés, peut-être par le prophète, après les événements (ainsi IV, 12-15 et V, 3-4*a*). De même III, 25-27 et IV, 4-8 ont pu être rédigés au moment de la chute de Jérusalem, ce qui expliquerait l'imprécision des notations chronologiques (40 ans d'exil pour Jérusalem). On peut discerner aussi dans VI des additions ajoutées quelques années après 586 (ainsi 8-10).

La qualité scientifique de ce travail sera appréciée des spécialistes. On pourrait naturellement signaler des compléments, comme par exemple à propos de I,

(1) W. ZIMMERLI, *Ezechiel* (Biblischer Kommentar. Altes Testament, XIII, 1 et 2). In-8° de 1-80 et 81-160 pp. Neukirchen Kr. Moers, Erziehungsverein, 1956. — Prix : le fascicule, 7 DM; en souscription (25 livraisons au moins) 5,85 DM.

16 (p. 66) où l'on pense à la pierre d'œil des Babyloniens (cf. R. Campbell Thomson, *A Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology*, 1936, p. xl). De même « Adonaï Yahvé » fait penser à « Bêl Marduk ». La couleur mésopotamienne du livre prouve la puissance d'assimilation du grand érudit et chef d'école que fut Ézéchiel. A partir de l'analyse scientifique, ce commentaire sait déboucher dans le domaine théologique. Rien d'étonnant d'ailleurs, si l'on se rappelle que la théologie de la Révélation est le mot d'ordre des disciples de K. Barth; cette théologie nous conduit jusqu'au seuil du Nouveau Testament dont les perspectives ne sont pas ici absentes. C'est donc à une œuvre vraiment riche et complète que nous avons ici affaire. Ses débuts sont prometteurs et elle marquera une date dans l'histoire de l'exégèse du livre d'*Ézéchiel*.

[R. T.]

Comment les siècles postexiliques ont-ils préparé la proclamation d'un idéal de religion spirituelle (*Jo.*, iv, 21)? Telle est la question à laquelle veut répondre l'étude de Th. Chary sur *les Prophètes et le Culte à partir de l'exil* (1). Il lui faut d'abord rechercher l'idéal cultuel chez Ézéchiel dont l'influence est ici décisive. La description du temple chez Ézéchiel est entièrement dominée par le souci de la sainteté. Celui-ci se retrouve dans la description du sanctuaire selon le code sacerdotal où se marque fortement un effort de conceptualisation. Le temple du Chroniqueur fait davantage place au lévite; chez lui apparaît plus développée la mentalité ritualiste et puritaine. Le Deutéro-Isaïe se tient plutôt dans la ligne de Jérémie et parle très peu de culte; sa religion est très spirituelle. Personnalité moyenne, le directeur d'âmes qu'est le Trito-Isaïe a le sens du péché; il se préoccupe peu du rituel, mais son idéal théocratique se réfère aux plans d'Ézéchiel. Le temple et le culte restaurés forment le centre de la prophétie d'Aggée. Comme ce dernier, Zacharie démarque Ézéchiel; chez lui, le prophète commence à être remplacé par le prêtre. Malachie hérite d'Ézéchiel à travers Trito-Isaïe, Aggée et Zacharie; mais les préoccupations rituelles sont corrigées chez lui par des exigences morales très élevées; il constitue un barrage anti-légaliste. Prophète cultuel et peut-être aussi prêtre, Joël moralise peu. Quant au Deutéro-Zacharie, il recueille les espérances messianiques après la chute de l'empire perse; son ritualisme dépend d'Ézéchiel; avec lui, le prophétisme cède la place au sacerdoce et à la tôrâ. Les haggadoth prémaccabéennes de Daniel révèlent des préoccupations légalistes de sainteté rituelle; mais les parties directement maccabéennes (viii ss.) annoncent déjà le N. T. Il ressort de cette enquête, aussi vaste qu'approfondie, que la liaison du prophétisme et du sacerdoce, commencée par Jérémie, se réalise dans Ézéchiel et se continue après l'exil, sauf chez le Deutéro-Isaïe; et c'est à l'idéal sacerdotal qu'il faut rapporter les éléments ritualistes, jusque dans Daniel.

[R. T.]

Dans le commentaire biblique publié sous la direction de M. Noth, H.-J. Kraus a rédigé l'exégèse des cinq *Lamentations* (2). Il utilise une vaste documentation,

(1) Th. Chary, *Les Prophètes et le culte à partir de l'exil* (Bibliothèque de Théologie, série III, vol. 3). In-8° de 314 pp. Paris-Tournai, Desclée et Cie, 1955. — Prix : 1.200 fr.

(2) Hans-Joachim Kraus, *Klagelieder (Threni)*. (Biblischer Kommentar. Altes Testament, XX). In-8° de 85 pp. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen Kreis Moers. — Prix : DM 7; en souscription 5.85.

y compris les travaux les plus récents. Il préfère encore le système accentué classique au système alternant âprement défendu par S. Mowinckel et replace la *qînâ* dans son cadre oriental, en citant comme exemple l'élégie sumérienne sur la chute d'Ur. Il pense que les cinq *Lamentations* ne sont guère éloignées de la catastrophe de 587. Elles ont pu être composées à Jérusalem par le cercle des prêtres rescapés. Chaque verset est commenté assez largement, et la doctrine religieuse se trouve bien dégagée. C'est le mystère de l'élection et de la réprobation, la lutte de la grâce et du péché. Les notes de critique textuelle sont suffisamment développées. Les contacts nombreux et significatifs avec *Jérémie*, *Ézéchiel* et le second *Isaïe* auraient pu être davantage soulignés et analysés. Les auteurs des *Lamentations* sont étroitement apparentés avec les cercles littéraires des disciples d'Ézéchiel et du second Isaïe; c'est dans leur milieu qu'ont été élaborées les grandes lamentations du psautier. Tous ces écrits reflètent une commune mentalité et usent des mêmes moyens d'expression.

[R. T.]

Prononcées en 1954 à l'École d'Études Orientales et Africaines, les six conférences du Professeur H. H. Rowley sur la *comparaison entre les prophètes d'Israël et les grands Sages de la Chine antique* (1) éclairent d'un jour nouveau le domaine biblique. Le professeur Rowley a longtemps vécu et travaillé en Chine, et nul n'ignore sa compétence en matière biblique. Aussi son travail si original offre-t-il un intérêt spécial. La comparaison se limite aux prophètes des VIII^e^ et VII^e^ siècles, et à Confucius, Mencius et Mo-tsu. Les caractéristiques générales de la prophétie sont d'abord décrites, ainsi que les formes diverses qu'elle revêt en Chine et en Israël. Comme hommes d'état, sages chinois et prophètes condamnaient l'ambition et l'orgueil de domination. Ils travaillaient avec passion à réformer le cœur de l'homme et à y insérer la loi de justice. Ils ne concevaient pas l'âge d'or comme un monde utopique ou un Éden matériel, mais voulaient avant tout le règne de la justice et du droit. Ils différaient néanmoins dans leur attitude vis-à-vis du culte; les prophètes d'Israël cherchaient à le spiritualiser, non à le rendre plus correct dans ses rites; c'est qu'ils avaient une conception particulière de Dieu, fondée sur leur expérience personnelle de la divinité, si intime et si proche. Les sages chinois, même Mo-tsu, le plus religieux de tous, ont ignoré cette proximité de Dieu; et d'ailleurs, Israël et la Chine disposaient de deux héritages culturels bien différents. Ainsi apparaît plus clairement l'aspect unique, incomparable, que la prophétie présente en Israël. Une annotation détaillée permet au lecteur de recourir aux sources et de se faire une idée personnelle sur les points ici développés.

[R. T.]

Pour le grand public, Paul Heinisch a rassemblé l'essentiel de la documentation sur *les prophéties messianiques* (2). Il évoque les prophétismes païens et passe en revue, selon l'ordre chronologique, tous les oracles messianiques de l'Ancien Testament. Protévangile, bénédictions de Sem, d'Abraham et de Juda, oracle de Balaam sur l'astre de Jacob, annonce d'un prophète comme Moïse, prophétie

(1) H. H. Rowley, *Prophecy and Religion in Ancient China and Israel* (Jordan Lectures, 1954). In-8° de 154 pp. Université de Londres The Athlone Press, 1956. — Prix : 21 sh.

(2) P. Heinisch, *Christus der Erlöser im Alten Testament.* In-8° de 456 pp. Graz, Wien, Köln, Verlag Styria. — Prix : 94,50 ö. S.

de Nathan, Psaumes II, CX et XXII, dont l'origine davidique est défendue (de même pour le *Ps.* XVI). La série des oracles d'*Amos*, d'*Osée*, d'*Isaïe*, de *Michée*, de *Jérémie*, d'*Ézéchiel*, des prophètes du retour, de *Daniel* se déroule selon les schémas classiques. Un commentaire plus abondant est réservé aux quatre chants du Serviteur. Un chapitre résume l'image que se fait du Messie la littérature postbiblique. Des réflexions générales sont faites sur le genre prophétique et la manière dont se sont réalisées les prophéties concernant l'avènement du Sauveur. Les types traditionnels du Messie, depuis Adam et Abel, sont évoqués tour à tour. Un chapitre est consacré aux prédictions sur la Mère du Sauveur. L'existence d'oracles de salut, de Babylone à Virgile, est aussi rappelée. Une bibliographie est donnée au début; elle comprend un certain nombre d'ouvrages et d'articles assez anciens désormais dépassés (1). Dans l'ensemble, les positions traditionnelles sont maintenues. Une place assez grande est faite aux interprétations des Pères de l'Église.

[R. T.]

Théologie de l'Ancien Testament. — La première édition des *Traits essentiels de la théologie de l'Ancien Testament* (2) par Th. C. Vriezen, professeur à Groningue, avait été assez bien accueillie (3). Profondément remaniée et augmentée d'une centaine de pages, cette étude importante prend désormais rang parmi les Théologies de l'Ancien Testament. Les traductions anglaise et allemande sont déjà faites et paraîtront prochainement. Les nombreuses annotations renvoient aux ouvrages les plus récents, et les bibliographies annexées à chacun des chapitres semblent être à jour. L'introduction a doublé en longueur et traite avec quelque ampleur de questions fondamentales : les rapports de la pensée israélite et du christianisme, le caractère historique de la révélation de Dieu à Israël (ses intermédiaires humains), les idées essentielles des divers écrits dont se compose l'Ancien Testament (documents et traditions de la Genèse, livres prophétiques, les « écrits »), la nature de l'inspiration biblique qui fait de la Bible la parole de Dieu. Les positions de l'Église catholique sont exposées, concurremment avec les idées de l'exégèse protestante et libérale; un certain rôle est attribué à la tradition et un rapprochement entre les différentes écoles d'herméneutique est souhaité. Au chapitre VI commence le traité proprement dit de théologie de l'A. T. Il suit un plan particulier et prend son point de départ dans la connaissance existentielle de Dieu; cette « connaissance » d'un type si concret et dynamique implique aussitôt un comportement caractéristique et pose la relation entre le Dieu transcendant et le peuple qu'il s'est choisi. Ce Dieu essentiellement « saint » entre en communauté de vie avec l'homme qui reconnaît en lui le Dieu vivant, unique et éternel, créateur et sauveur. Ensuite vient l'anthropologie biblique, où l'on examine les aspects de la vie humaine : mortalité et innocence, individu et société, l'homme et la nature, le monde des esprits, l'histoire. Entre Dieu et l'homme s'établissent des rapports et des contacts, par songe, vision, etc. Le culte qui avait été un peu négligé dans la 1re édition fait l'objet de développements intéressants. L'éthique biblique est définie comme une morale toute pra-

(1) P. 17, n° 22, lire A. Condamin, Rb. 1897.

(2) T. C. VRIEZEN, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament.* 2e éd.; in-8° de 400 pp. Wageningen, H. Veenman & Zonen, 1954. — Prix : flor. 21.60.

(3) Cf. O. EISSFELDT, *ZAW.*, LXII, 1950, p. 313; G. LAMBERT, *NRTh.*, LXXIII, 1951, pp. 647-649.

tique, parfois teintée d'eudémonisme. De nouveaux aperçus sur l'eschatologie et l'apocalyptique achèvent cet exposé original qui mérite de retenir l'attention des spécialistes et occupe une place honorable parmi les travaux de ce genre.

[R. T.]

Réunies dans une petite brochure (1), trois conférences et deux homélies de W. Zimmerli présentent au public protestant les grands thèmes bibliques de l'*histoire collective du salut* et de la *destinée individuelle de chaque homme*, dans une perspective qui embrasse aussi le Nouveau Testament. Elles lui montrent comment s'unifient dans le plan divin les péripéties de l'histoire sainte, et comment les traditions du Pentateuque et les cycles littéraires ultérieurs convergent tous dans le même sens, l'avènement du Sauveur. Spécialiste du livre d'*Ézéchiel*, Zimmerli exploite surtout les grands oracles qui annoncent le retour de Dieu parmi son peuple et la rénovation intérieure (XI, 14 s.; XLIII, 1 s.). Il insiste sur la continuité de la Révélation à travers les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. La justice divine, dont Ézéchiel est un impressionnant témoin, et la miséricorde divine ne cessent de se manifester conjointement tout au long de l'histoire d'Israël et jusqu'aux temps évangéliques. Ainsi Zimmerli réussit à présenter de manière vivante les fruits de ses travaux scientifiques sur les écrits prophétiques qu'il a si bien approfondis.

[R. T.]

L'histoire de la croyance en *la résurrection des morts, dans l'A. T.*, est décrite avec compétence par R. Martin-Achard (2). Il commence par exposer les conceptions hébraïques sur la vie et la mort; celle-ci apparaît finalement comme l'adversaire de l'homme. Mais Yahvé fait mourir et il fait vivre. La notion de résurrection est connue dès avant l'exil, comme en fait foi *Os.*, VI. Les enlèvements d'Hénoch et d'Élie restent des privilèges « aristocratiques ». D'après *Os.*, XIII, 14, Dieu est le maître des puissances infernales. La vision des ossements chez Ézéchiel témoigne de la toute-puissance divine, capable de restaurer Juda. Le second Isaïe annonce la réhabilitation posthume du Serviteur dont la destinée demeure exceptionnelle. *Is.*, XXV, 8*a* serait une interprétation des vv. 7-8, datant du III^e siècle; *Is.*, XXVI, 19 formule le vœu des Juifs pieux du IV^e siècle. C'est dans *Dan.*, XII, 2 s. que se trouve la première affirmation claire de la résurrection des morts; elle est une conséquence du martyre des Hasidim. Quant aux *Ps.* XVI, XLIX et LXXIII, ils n'annoncent pas explicitement une victoire sur la mort; mais ils insistent avec une intensité particulière sur le fruit permanent de la présence de Dieu dans la vie des croyants. De son côté, *Job* (XIX, 25 s.) proclame que le Très-Haut lui apparaîtra encore de son vivant, et non dans l'au-delà. L'idée de la résurrection était liée avant l'exil aux cultes agraires; le peuple élu la repoussa. Après l'exil, la Perse a pu permettre à Israël d'exprimer sa foi dans la victoire de son Dieu en faveur des croyants sur les puissances de mort. Mais c'est en définitive sur la révélation de Yahvé que repose cette foi; juste et puissant, Dieu l'accorde à son peuple témoin et martyr, lors de la persécution maccabéenne.

(1) W. ZIMMERLI, *Das Alte Testament als Anrede* (Beiträge zur evangelischen Theologie, 24). In-8° de 105 pp. Münich, Chr. Kaiser, 1956. — Prix : Kart. DM 6.

(2) Robert MARTIN-ACHARD, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament* (Bibliothèque Théologique). In-8° de 190 pp. Neuchâtel et Paris, Delachaux & Niestlé, 1956. — Prix : 7.50 fr. s.

L'adhésion à cette croyance fut emportée par l'attitude des Hasidim suppliciés, saluant par avance la venue de l'ère messianique. Cette thèse semble solidement établie (cf. déjà *RB.*, 1949, p. 502); elle s'imposera sans doute, comme découlant d'une saine exégèse.

[R. T.]

Nouveau Testament. — *Ouvrages généraux.* — Le volume que nous présentons ici est un recueil de vingt-six études offertes au Professeur Charles Harold Dodd « en signe d'admiration et de gratitude » (1). Ces études se répartissent en deux sections principales : l'arrière-fond du Nouveau Testament, l'eschatologie. En voici un très bref exposé. Part I. *Towards an understanding of the background of the New Testament.* — E. C. Blackman, *The task of exegesis* (pp. 3-26). Le sens littéral, déterminé grâce aux ressources de la critique, demeure la base indispensable de toute exégèse; mais il reste encore une double tâche à effectuer : référer ce sens premier au Christ (et à la doctrine du salut), le repenser en fonction des exigences de notre temps (ici intervient tout le problème de la démythisation). — K. W. Clark, *The effect of recent textual criticism upon New Testament Studies* (pp. 27-51). Les éditions critiques modernes du N. T. restent en dépendance trop exclusive du texte « Neutral » (de Westcott-Hort); la nouvelle édition critique, en préparation sous l'égide d'un comité anglo-américain (*The International Greek New Testament*), donnera un apparat critique absolument indépendant de tout « choix » préalable quant à la valeur respective des diverses recensions textuelles. — R. P. Casey, *Gnosis, Gnosticism and the New Testament* (pp. 52-80). Contrairement à ce que l'on affirme trop souvent, la Gnose et les écrits Hermétiques n'ont eu aucune influence sur les écrits du N. T. (y compris Jean et les épîtres de la captivité). Il y eut en fait, soit emprunt à des idées philosophiques communes, soit influence du N. T. sur les écrits gnostiques. — H. Riesenfeld, *The mythological background of New Testament Christology* (pp. 81-95). La christologie néotestamentaire ne peut s'expliquer qu'en fonction de ses présupposés juifs, spécialement les thèmes du Messie et du Fils de l'Homme. Ces thèmes toutefois n'ont pas été repris tels quels par le Christ; Jésus a opéré une sélection dans les idées courantes de son temps, une combinaison d'éléments traditionnels et une transformation des thèmes repris du judaïsme. — F. C. Grant, *The economic background of the New Testament* (pp. 96-114). Le christianisme naquit et grandit dans un monde relativement prospère; s'il a réussi, ce n'est donc pas en tant que mouvement social révolutionnaire, mais pour les valeurs proprement religieuses qu'il offrait aux hommes. — H. J. Schoeps, *Die ebionitische Wahrheit des Christentums* (pp. 115-123). Reprenant les conclusions de ses différents ouvrages sur le Judéochristianisme, l'Auteur souligne les principaux traits de la christologie des Ébionites, leur opposition au paulinisme, leur attachement à la Loi mosaïque et leur dépendance vis-à-vis des « sectaires » de Qumrân et de la première communauté de Jérusalem. — W. D. Davies, *Reflections on Archbishop Carrigton's* The Primitive Christian Calendar (pp. 124-152). Dans son ouvrage, Carrington avait voulu prouver que le « matériel » évangélique donné par *Mc*, et dans une certaine mesure aussi par *Mt*, proviendrait de lectionnaires en usage dans l'Église primitive, selon la suite des fêtes de l'année juive reprises par les

(1) *The Background of the New Testament and its Eschatology*, edited by W. D. Davies and D. Daube, in honour of Charles Harold Dodd. In-8° de xx-556 pp. Cambridge, The University Press, 1956. — Prix : 70 sh.

premiers chrétiens. Davies critique cette position en montrant qu'elle s'appuie sur des données contestables. — W. F. Albright, *Recent discoveries in Palestine and the Gospel of St John* (pp. 153-171). Les récentes découvertes en Palestine, soit archéologiques, soit manuscrites, confirment la valeur historique du quatrième évangile. Comme R. P. Casey, dans l'article mentionné plus haut, A. s'insurge contre les théories qui veulent voir une influence gnostique sur les écrits johanniques. Citons les dernières lignes de cet article : « Soit que l'évangile ait été édité par Jean le Presbytre de Papias et de la première épître de Jean, soit que quelque autre reconstruction s'avère plus probable, nous pouvons être assurés qu'il contient les souvenirs de l'apôtre Jean — qu'il soit mort à Jérusalem ou à Éphèse, cette dernière hypothèse étant si bien attestée par la tradition qu'elle demeure la plus plausible. » — M. Black, *The account of the Essenes in Hippolytus and Josephus* (pp. 172-175). Parlant des Esséniens, Hippolyte reprend une notice de Josèphe, mais il présente avec sa source de notables divergences; elles sont analysées ici et confrontées avec les textes de Qumrân. — P. Katz, *Septuagintal studies in the mid-century* (pp. 176-208). C'est un *survey* exhaustif des travaux (éditions critiques et études) concernant la Septante effectués durant les cinquante dernières années, et des principaux problèmes posés par cette version de l'A. T. N'oublions pas à ce propos que le Professeur Dodd fut lui-même *Grinfield Lecturer in the Septuagint*, à Oxford, de 1927 à 1931. — La deuxième partie du recueil s'intitule : *Towards an understanding of the Eschatology of the New Testament.* Le premier article est de T. W. Manson, *The life of Jesus : some tendencies in present-day research* (pp. 211-221). Donnant un *survey* des recherches modernes concernant l'historicité des récits évangéliques sur la vie de Jésus, M. en profite pour souligner le caractère historique du cadre général dans lequel *Mc* a inséré les épisodes de la vie du Christ; d'autre part, il est faux de soutenir que la communauté primitive a créé de toutes pièces un certain nombre de récits évangéliques; elle a dû plutôt effectuer une sélection et parfois une interprétation des faits transmis par la tradition orale. — G. Bornkamm, *Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium* (pp. 222-260). *Mt*, dans son évangile, interprète la tradition qu'il transmet en lui donnant une couleur théologique bien définie. Il veut montrer le lien intime entre l'Église et l'Eschatologie. Ce lien se manifeste spécialement sous le rapport de la Loi, de la justice nouvelle, qui est la norme d'après laquelle les membres de la Communauté seront jugés par le Juge à venir. *Mt* reprend la conception juive traditionnelle de la Loi et de sa valeur, mais il se sépare des Scribes dans l'interprétation qu'il donne de cette Loi : il refuse spécialement toute interprétation qui ne tiendrait pas compte des véritables intentions divines. Cette conception de la valeur de la Loi est en étroite dépendance d'une christologie qui conçoit l'œuvre terrestre de Jésus avant tout comme une « interprétation » de la Loi, réservée au nouveau Moïse. — A. Feuillet, *Le sens du mot Parousie dans l'évangile de Matthieu* (pp. 261-280). En *Mt.*, xxiv, 3, 27, 37, 39, comme en *Jac.*, v, 1-11, le mot παρουσία n'a pas encore le sens technique qu'il revêtira par la suite : apparition du Christ à la fin des temps pour le jugement du monde, mais il désigne la « venue » de Jésus pour effectuer la destruction de Jérusalem et le châtiment du peuple Juif qui a rejeté le Messie. — E. Stauffer, *Agnostos Christos : Joh.* ii. 24 *und die Eschatologie des vierten Evangeliums* (pp. 281-299). *Jo.*, ii, 24-25 doit s'interpréter en fonction du thème fort répandu dans la littérature juive (de nombreux textes sont produits en ce sens) : le Messie devait rester caché, ignoré des hommes, jusqu'au jour de sa manifestation. A propos

de ce texte, S. affirme avec conviction que Jean, le dernier témoin oculaire, écrivit son évangile pour rectifier certaines déviations de la catéchèse synoptique. Spécialement en ce qui concerne l'Eschatologie : les Synoptiques ont transmis un enseignement du Christ faussé par l'attente eschatologique de certains milieux juifs; Jean nous donne sur ce point la pensée authentique du Christ. — Henry J. Cadbury, *Acts and Eschatology* (pp. 300-321). Soulignant le lien intime que la prédication chrétienne primitive établit entre la résurrection du Christ, l'annonce de son retour et le don de l'Esprit, C. montre que Luc insista surtout sur le retard de la Parousie, sans pour autant mettre en doute la réalité future de l'événement. — M. Goguel, *Le caractère, à la fois actuel et futur, du salut dans la théologie paulinienne* (pp. 322-341). L'idée paulinienne du salut s'insère dans un mouvement de pensée qui s'est poursuivi à travers toute l'histoire de l'Église : une tendance à actualiser et à spiritualiser l'eschatologie. Cette tendance, amorcée du vivant même de Jésus et perceptible dans son enseignement, trouvera son plein épanouissement dans le quatrième évangile. Paul se situe à mi-chemin de cette évolution. — H. Clavier, *Brèves remarques sur la notion de* σῶμα πνευματικόν (pp. 342-362). Le sens de l'expression paulinienne « corps pneumatique » est difficile à préciser, parce qu'il implique interférence de courants de pensée disparates, sinon contradictoires. De toute façon, il faudrait renoncer à la représentation courante d'un « corps pneumatique » qui serait substantiellement identique au « corps de chair », mais contrôlé par l'Esprit; la « chair » en effet ne peut pas hériter du royaume, ni de l'incorruptibilité. Une certitude demeure : la foi de l'apôtre en la victoire définitive de la vie sur la mort. — C. K. Barrett, *The Eschatology of the Epistle to the Hebrews* (pp. 363-393). Examinant les principaux textes de l'Épître aux Hébreux qui, explicitement ou implicitement, traitent de l'Eschatologie, B. montre que l'épître représente une doctrine eschatologique cohérente, beaucoup plus « traditionnelle » qu'on ne le pense souvent. Elle se caractérise toutefois par sa façon de parler, philosophique et liturgique, et par l'insistance avec laquelle elle souligne l'accomplissement des promesses de l'A. T. — E. G. Selwyn, *Eschatology in I Peter* (pp. 394-401). L'Eschatologie de *I Petr.* se situe dans la ligne de l'enseignement traditionnel du N. T. : elle s'est en grande partie accomplie lors de l'avènement du Messie et dans la vie de l'Église. — R. Bultmann, The Bible To-day *und die Eschatologie* (pp. 402-408). Tout en rendant hommage au livre du Prof. Dodd, B. critique certaines de ses positions, spécialement en ce qui concerne les rapports de l'histoire et de l'eschatologie (manifestation). — O. Cullmann, *Eschatology and Missions in the New Testament* (pp. 409-421). Loin de paralyser l'effort missionnaire, l'espérance eschatologique ne peut que le favoriser, comme on peut le constater tout au long du N. T. Ceci provient, et de l'ignorance où nous sommes du temps de la Fin, et de l'insertion du temps que nous vivons dans l'eschatologie, commencée en fait à la Résurrection du Christ. — N. A. Dahl, *Christ, Creation and the Church* (pp. 422-443). En tant que communauté eschatologique, l'Église marque à la fois une rupture avec le « monde ancien » et une continuité avec Israël. L'Auteur analyse un certain nombre de textes pauliniens qui soulignent comment l'Église réalise les grands thèmes de l'A. T.; plus spécialement, il existe une correspondance entre la création des « premières » et des « dernières choses ». — J. Héring, *Eschatologie biblique et Idéalisme platonicien* (pp. 444-463). L'auteur de l'épître aux Hébreux a cherché à intégrer une eschatologie chrétienne, héritée en partie du judaïsme, dans le cadre d'une cosmologie platonicienne; il n'a pu le faire qu'en transfor-

mant quelque peu le message chrétien traditionnel (chez lui, par exemple, le thème de la résurrection des corps s'estompe étrangement). Origène s'est trouvé aux prises avec le même problème; une des solutions qu'il a trouvées est celle des vies multiples (avec son complément : l'apocatastase). H. envisage cette hypothèse avec sympathie, compte tenu de la précision suivante : ces diverses vies successives se dérouleraient dans le même Éon, lequel fera place un jour à l'Éon nouveau, le « monde résurrectionnel assurant à l'humanité sa stabilité et son intégrité et abolissant la barrière entre les deux humanités, celle d'ici-bas et celle de l'au-delà » (p. 463). — C. F. D. Moule, *The Judgment theme in the Sacraments* (pp. 464-481). Par le baptême, qui est une « mort avec le Christ », le fidèle accepte le verdict de condamnation qui pesait sur lui, il se reconnaît coupable devant Dieu. Par l'Eucharistie (sacrement qui, à l'inverse du baptême, peut être réitéré), l'homme se rappelle constamment qu'il a accepté ce verdict de condamnation. Ce dernier thème donne lieu à une intéressante discussion de *I Cor.*, xv, 26-34. — E. Schweizer, *Gegenwart des Geistes und eschatologische Hoffnung bei Zarathustra, spätjüdischen Gruppen, Gnostikern und den Zeugen des Neuen Testamentes* (pp. 482-508). S. étudie le thème de l'Esprit, comme donnée eschatologique, dans le Parsisme, les écrits de Qumrân, les Testaments, Hermas (tous traitant des « deux esprits »; mais on attendait aussi *I Jo.*, iv, 1-6); puis dans les écrits gnostiques, enfin dans les textes du N. T., des Synoptiques à Jean en passant par Paul. Dans le N. T., l'Esprit n'est plus simplement un principe moral, ni une substance divine, mais en lui l'action eschatologique de Dieu crée le monde nouveau. — A. N. Wilder, *Kerygma, Eschatology and Social Ethics* (pp. 509-536). Après avoir analysé les tendances de la morale sociale durant ces cinquante dernières années, l'Auteur indique quelle est la nouvelle tendance qui se fait jour actuellement : une morale sociale kérygmatique, fondée sur la parole de la Croix, sur la Bonne Nouvelle de Dieu et la révélation de la justice de Dieu. — Ces études forment un ensemble d'un réel intérêt, d'autant plus qu'elles sont groupées autour d'un thème commun (au moins dans la seconde partie), celui de l'eschatologie. Comme les collaborateurs représentent des tendances exégétiques diverses, on possède une vue synthétique des principales positions prises aujourd'hui sur ce sujet.

[M.-E. B.]

Comme en toute époque troublée, la perspective des *derniers Temps* trouve en ce moment un regain d'intérêt. Quels signes doivent précéder la fin du monde, et comment s'effectuera-t-elle? Le P. Josef Staudinger essaie de répondre à ces questions dans un petit livre (1) qui résume les résultats d'une œuvre plus vaste, fruit de quatre années de recherches, que les circonstances actuelles n'ont pas permis de publier. Il s'attache surtout à étudier l'Apocalypse synoptique et les passages apocalyptiques des lettres de saint Paul, c'est-à-dire les pages les plus obscures du N. T. Dans sa préface, l'Auteur nous prévient qu'il a voulu laisser parler les Écritures, mais en accordant une foi parfaite à leur divinité, jusqu'aux derniers mots. Le livre en effet s'en tient d'un bout à l'autre au commentaire des paroles inspirées, d'ailleurs plus homilétique et édifiant que scientifique;

(1) Josef Staudinger, S.J., *Die letzte Zeit. Vom Sinn des Weltgeschehens nach seiner göttlichen Zielsetzung.* In-8° de 244 pp. Innsbruck-Wien-München, Tyrolia-Verlag, 1955. — Prix : Halbl. 48 ö.S.

mais en le fermant, on regrette qu'avant de l'écrire son Auteur n'ait pas un peu mieux appris à distinguer les genres littéraires : historique et apocalyptique; cette précaution lui aurait évité de prendre à la lettre ce qui n'est bien souvent que symbolisme apocalyptique.

[M.-E. B.]

Indépendant et solitaire, *Adolf Schlatter* a exercé pourtant une grosse influence et laissé une œuvre considérable. Avec le recul des dix-huit ans écoulés depuis sa mort, comment apprécier son œuvre si puissamment originale? C'est à le faire que s'emploie Ulrich Luck en choisissant comme centre d'intérêt le problème des rapports entre *le Kérygme et la Tradition* (1). Ou plus précisément : quels sont les motifs et les forces qui ont concouru à la formation littéraire des Évangiles synoptiques? et comment l'annonce d'une foi actuelle s'y exprime-t-elle à travers une histoire de faits et de paroles passés? La critique historique du siècle dernier s'est absorbée dans le discernement littéraire des sources. Un Martin Kähler au contraire ramenait l'attention sur l'aspect théologique du message, et plutôt qu'un « Jésus historique » à trouver dans un résidu toléré par la critique, recherchait le « Christ biblique » tel que l'annonce la foi de l'Église dans tout le N. T. Alors sont venus les « Formgeschichtler » qui ont entrepris, avec des moyens et des succès divers, de combiner l'étude de la formation littéraire de la tradition avec la recherche des motifs qui la commandent et l'expliquent, motifs parmi lesquels figure en premier lieu la prédication de la foi au Christ. C'est après avoir évoqué ces étapes de la « synoptische Forschung » que Luck analyse la position personnelle de Schlatter. Il expose son herméneutique (pp. 39-46), puis sa façon d'aborder chaque évangile comme un Kérygme unifié et personnel (pp. 47-60), enfin ses vues sur la formation de la tradition littéraire : relation entre la tradition des « paroles » et celle des « faits », diverses catégories de péricopes, tradition antérieure à nos évangiles, chronologie et topographie de la vie de Jésus (pp. 61-133). Dans une Conclusion (pp. 133-138) est soulignée l'attitude originale de Schlatter : sans nier l'évolution des formes littéraires dans la communauté, il met l'accent sur la personnalité concrète des « hommes du N. T. », Apôtres et Évangélistes, sur leur foi vivante où se sont fondus kérygme et tradition, sur le témoignage de leur vie intérieure. C'est en s'accordant à eux par sa foi et sa propre vie intérieure que l'exégète théologien rencontrera le Christ. Par ces vues profondes comme par de nombreuses analyses de détail, U. Luck a le mérite de prolonger l'influence d'une personnalité puissante qui mérite encore d'être entendue.

[P. B.]

Saint Paul. — Le Professeur H. J. Vogels vient de publier un travail concernant *le texte des épîtres de Paul attesté par Rufin et l'Ambrosiaster* (2). On sait que Rufin d'Aquilée traduisit en latin le commentaire d'Origène sur l'épître aux

(1) Ulrich Luck, *Kerygma und Tradition in der Hermeneutik Adolf Schlatters* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften. Heft 45. Abhandlung). In-8° de 138 pp. Köln und Opladen, Westdeutscher Verlag, 1955. — Prix : DM 6,15.

(2) Heinrich Josef Vogels, *Untersuchungen zum Text paulinischer Briefe bei Rufin und Ambrosiaster* (Bonner Biblische Beiträge, 9). In-8° de 66 pp. Bonn, Peter Hanstein Verlag, 1955. — Prix : DM 7,50.

Romains; toutefois, au lieu de traduire le texte paulinien commenté par Origène, il utilisa un texte latin déjà existant, antérieur à la Vg. D'autre part, le ms. 87 de la Bibliothèque Municipale d'Amiens contient le commentaire de l'*Ambrosiaster* sur les épîtres de Paul. Or, pour *Rom.* et *I Cor.*, il donne un texte paulinien qui diffère notablement du texte donné par les autres mss. Une comparaison entre le texte de Rufin et le texte du ms. 87 montre une parenté indéniable. Ce fait s'explique si l'on admet : 1) que Rufin et l'*Ambrosiaster* utilisaient un texte semblable; 2) que le ms. 87 d'Amiens a gardé une meilleure tradition du texte de l'*Ambrosiaster*. Dans le présent volume, le Dr Vogels édite le texte de l'épître aux Romains tel qu'il est conservé dans le ms. 87 d'Amiens, avec en note les variantes de Rufin. Puis les variantes d'un autre codex de l'*Ambrosiaster*, Vienne 743, apparenté à Amiens 87, qu'il a découvert peu de temps avant d'envoyer son travail à l'impression. Dans une seconde partie, il donne le texte de *I Cor.* attesté par le ms. 87 d'Amiens, avec les variantes du ms. Gent 455, de Trèves. Quelques pages de commentaire mettent en évidence les rapports entre le texte paulinien de Rufin et celui de l'*Ambrosiaster*. Cette étude est une contribution importante à l'établissement du texte de l'*Ambrosiaster*, comme aussi à l'histoire de la *Vetus Latina*.

[M.-E. B.]

La morale chrétienne est-elle mercenaire? Des incroyants lui reprochent d'être fondée sur l'espoir de la récompense céleste ou la crainte du châtiment infernal. Comme pour répondre à une imputation qu'ils sentent possible, des saints protestent au contraire qu'ils ne veulent pas servir Dieu « propter retributionem ». Et pourtant le thème d'une sanction éternelle est fortement marqué dans l'enseignement de Jésus, ainsi que dans tout le N. T. et dans le judaïsme. Pour éclairer ce *problème de la rétribution et du désintéressement*, le P. Georges Didier a choisi de l'étudier *dans saint Paul* (1). Le plan de son livre est simple. Après un premier chapitre qui pose le problème, dix autres chapitres passent en revue les épîtres pauliniennes selon leur ordre chronologique : Thess., Cor., Gal., Rom., Phil., Eph. et Col., Pastorales; tous les textes qui touchent en quelque façon à ce problème sont scrutés avec soin. Une Conclusion nuancée résume les résultats de l'enquête. « Tout d'abord, un point doit demeurer hors de conteste : Comme le Christ, saint Paul souligne que le Seigneur rendra à chacun selon ses œuvres » (p. 219). Et l'Apôtre n'hésite pas à faire de ce principe d'une sanction « un stimulant pour l'effort moral de ses néophytes » (p. 220). Cependant, « dans l'immense majorité des cas, saint Paul parle de la sanction sans arrière-pensée d'exhortation morale, tout comme le plus souvent il motive ses exhortations morales sans faire appel à l'idée de sanction » (p. 221). En d'autres termes, « parmi les mobiles proposés au chrétien, la crainte du châtiment et l'espoir de la récompense occupent une place modeste. L'élan vient le plus souvent d'ailleurs » (p. 223). Et ce n'est pas à dire que mobiles intéressés et mobiles désintéressés se juxtaposent dans cette morale avec une certaine disparate, comme si la récompense céleste était autre chose que l'amour du Christ. Au contraire, c'est la conformité à Jésus ressuscité qui représente pour Paul le terme de l'attente et la suprême récompense; conformité qui s'épanouira pleinement au ciel, mais qui déjà commence à se

(1) Georges Didier, S.J., *Désintéressement du chrétien. La rétribution dans la morale de saint Paul* (Coll. « Théologie » n° 32). In-8° de 254 pp. Paris, Aubier, 1955.

réaliser sur terre. Si bien que le chrétien ne peut s'unir à son Seigneur par l'amour le plus désintéressé sans y trouver en même temps sa béatitude; et inversement, dans la mesure même où il perçoit cette récompense, il grandit dans une union d'amour qui le fait participer de plus en plus au souverain désintéressement de Dieu. On ne peut qu'applaudir à ces vues, ainsi qu'à la solide exégèse qui les fonde. Tout au long de ce volume, la pensée de saint Paul est fouillée avec une grande finesse psychologique. Une grande érudition aussi : les tours et les détours des textes sont examinés à la lumière de très nombreux auteurs anciens et modernes. L'abondance du développement et de la documentation aurait même quelque chose d'accablant, si la fermeté de la pensée et la sûreté de la langue ne maintenaient en tout cela ordre et clarté. Au total, une belle et riche étude.

[P. B.]

Épîtres aux Hébreux; Épître de Jacques. — Un volume du Commentaire protestant néerlandais du Nouveau Testament contient l'épître aux Hébreux et celle de Jacques, introduites et expliquées par F. W. Grosheide (1). Les lecteurs de notre revue connaissent déjà le caractère général de cette collection : introductions et commentaires développés, d'inspiration modérée, même plutôt conservatrice.

L'épître aux Hébreux a été composée, d'après Grosheide, vers l'an 80, à l'intention d'un cercle de judéo-chrétiens, membres de l'église de Rome plutôt que d'une des autres communautés auxquelles on a pensé. L'auteur, dont il est impossible de préciser le nom, fut certainement un judéo-chrétien. Connaissant à fond la Bible de l'A. T., il l'utilise toutefois dans la version des LXX. Ce trait, ainsi que la langue grecque qu'il écrit, prouvent sa formation hellénistique. Sachant en danger d'apostasie les fidèles qu'il a autrefois évangélisés mais ne pouvant se rendre parmi eux, il leur écrit comme s'il leur parlait de vive voix. C'est ce qui explique le genre littéraire de son écrit : λόγος παρακλήσεως et ἐπιστολή, homélie accompagnée d'une lettre, l'une et l'autre ayant été d'ailleurs plus ou moins entremêlées. Après un bon exposé de l'argumentation de l'épître, où il montre que les avertissements et les exhortations forment la base des développements dogmatiques, Grosheide traite successivement de la place de *Hébr.* dans le canon, de sa dépendance d'autres livres néotestamentaires et de ses rapports avec la pensée du Judaïsme hellénistique. Le commentaire, qui occupe la majeure partie du volume, est d'une haute teneur scientifique, parfaitement au courant de la littérature concernant l'épître.

L'introduction à *l'épître de Jacques* commence par la question de l'auteur. Celui-ci, pense Grosheide, ne peut être que Jacques, frère du Seigneur et évêque de Jérusalem, personnage distinct des deux apôtres portant le même nom. Il a adressé sa lettre aux membres de la communauté de Jérusalem dispersés à travers l'Asie mineure après la mort d'Étienne. Puisque l'épître suppose d'autre part que l'Église tout entière ne comprend encore qu'un nombre restreint de fidèles, presque tous venus du Judaïsme, elle a dû être écrite avant le début de l'œuvre missionnaire de Paul. On pourrait songer à l'an 43 ou 44. Jacques sait qu'il manque encore bien des choses aux chrétiens qu'autrefois il a eus sous sa

(1) F. W. Grosheide, *De Brief aan de Hebreeën en de Brief van Jakobus*, tweede, herziene en vermeerderde druk (Commentaar op het Nieuwe Testament aangevangen door S. Greijdanus en F. W. Grosheide). In-8° de 418 pp. Kampen, J. H. Kok, 1955. — Prix : rel. 15,75 fl.

direction, que la persécution et l'entourage plus ou moins hostile où ils vivent peuvent leur devenir une occasion, sinon d'apostasie, du moins de relâchement, de conduite mondaine et de querelles internes. Aussi les presse-t-il de mettre à profit les tentations qu'ils rencontrent, d'accomplir des bonnes œuvres dans la foi au Christ et de persévérer jusqu'à la venue du Seigneur. En tout cela l'œuvre du Christ est supposée; elle est la base.

La date ancienne proposée pour la composition de l'épître ne semble pas contredite par la comparaison de *Jac.*, II, 14-26 avec *Gal.*, II, 16 et *Rom.*, III-IV. Jacques et Paul n'envisagent pas le même sujet. Les mêmes termes ont chez Paul un sens plus précis que chez Jacques, qui ignore en outre l'antinomie paulinienne entre la foi et les œuvres. Tout ceci indique plutôt que Paul a écrit après Jacques. Les parallèles entre *Jac.* et *I Petr.* s'expliquent suffisamment par le même milieu hiérosolymitain où les deux auteurs ont vécu. S'il fallait admettre une dépendance littéraire, elle serait du côté de Pierre, celui-ci s'adressant manifestement à des pagano-chrétiens, dont il n'est pas encore question dans *Jac.* L'épître est à plus forte raison antérieure à la lettre de Clément et au Pasteur d'Hermas. Ici encore on expliquera les contacts littéraires, soit par des emprunts faits à *Jac.*, soit par une source commune aux trois écrits.

Il est fort dommage que Grosheide n'ait pas institué une comparaison minutieuse entre l'épître de Jacques d'une part et divers écrits chrétiens anciens d'autre part, *I Petr.*, *I-II Clément*, *Didaché*, *Épître de Barnabé* et *Pasteur d'Hermas*. Nous pensons qu'une telle étude permet de constater le caractère parfois secondaire de *Jac.* par rapport à ces écrits, non seulement dans la formulation littéraire mais encore sur quelques points de doctrine. Sans prétendre que l'épître en soit directement tributaire, on a du moins l'impression d'un même milieu littéraire, qui rend difficile d'assigner à *Jac.* une date aussi ancienne que le veut Grosheide. Il y a d'ailleurs cet autre fait, indéniable à notre avis, que *Jac.*, II, 14-26 constitue une polémique contre des chrétiens qui se recommandaient de l'enseignement de Paul mais en le comprenant mal. Si l'on tient compte de ces difficultés, il semble qu'on doive lire l'épître dans une perspective assez différente de celle du commentaire de Grosheide.

[M.-R. Weijers]

Théologie biblique. — Les divers aspects de la *doctrine biblique sur la souffrance* sont clairement exposés par le Père E. F. Sutcliffe, S. J. dans un livre (1) qui fait suite à son travail (publié en 1946) sur la vie future dans l'Ancien Testament. Il résume d'abord les idées ayant eu cours dans l'antiquité (Inde, Iran, Grèce, Égypte, Rome) et particulièrement parmi les Assyro-Babyloniens, chez qui le thème du juste souffrant s'est fréquemment exprimé. Il en était sans doute de même chez les Sumériens, comme le montrent des textes cités par Van Dijk (*La Sagesse suméro-akkadienne*, 1953, p. 124; *Sumer*, X, 1954, p. 142) et Kramer (cf. *RA.*, XLVIII, 1954, p. 212). La doctrine des premiers chapitres de la *Genèse* n'a point de strict parallèle en dehors d'Israël. Il faut décidément abandonner tout rapprochement avec le texte cité p. 48, et récemment étudié dans *RA.*, XLIII, 1949, pp. 105-135. Par contre, le thème de la solidarité collective est commun à tout l'Orient ancien. En analysant la doctrine des psalmistes, le Père

(1) E. F. Sutcliffe, *Providence and Suffering in the Old and New Testaments*. In-8° de VIII-175 pp. Thomas Nelson and Sons, Londres, s.d. (*Imprimatur* de 1953). — Prix : 15 sh.

Sutcliffe reconnaît le bien-fondé de l'exégèse selon laquelle les *Ps.* XLIX, 16 et LXXIII, 24 ne font aucune allusion à la vie future et à la résurrection. La doctrine d'Ézéchiel n'est pas une nouveauté en Israël; ce qui est nouveau, c'est son élaboration systématique, théorique. Une importance spéciale doit être reconnue à l'idée de la souffrance vicaire, telle qu'elle apparaît dans le quatrième chant du Serviteur, maintenu à bon droit comme les trois autres dans son contexte. Le chapitre XIX de *Job* n'aboutit pas encore à la foi dans la rétribution future. Ce sont les livres des *Maccabées* et de la *Sagesse* qui préludent aux enseignements évangéliques et apostoliques sur le sens et la valeur de la souffrance. Le passage discuté de *Sag.*, VIII, 19-20 ne parle pas de la préexistence des âmes. C'est dans le mystère de la Croix que toute souffrance peut trouver son véritable sens. C'est lui qui résout l'énigme du monde (cf. *RB.*, 1905, p. 300). Il eût été utile de compléter cet exposé par un rappel des idées juives sur la souffrance (littérature apocalyptique, textes de Qumrân, rabbinisme), ce qui aurait mis en plus grand relief l'originalité de la réponse fournie par l'Homme des douleurs, l'innocente victime du Calvaire.

[R. T.]

Parmi les notions que le prophétisme israélite a prises aux cercles de scribes et à leur milieu scolaire, celle de la « discipline » présente une grande importance. Exprimée par les racines *ysr* (d'où *musar*) et moins souvent *ykḥ* (d'où *tokaḥah*), elle fut transposée au domaine religieux pour exprimer la leçon, parfois terrible, que Dieu inflige aux siens pour leur correction et leur amélioration. La monographie de J. A. Sanders (1) est consacrée à cette « discipline » humaine et divine. Tous les usages de ces racines sont étudiés avec soin; elles sont surtout fréquentes dans *Jérémie* et les *Proverbes*. Mais c'est dans *Soph.*, III, 2 et 7 qu'apparaît pour la première fois le thème d'une leçon infligée par Dieu à son peuple, en l'occurrence à Jérusalem. Il est repris sous de nombreux aspects par Jérémie qui insiste à temps et à contretemps sur la nécessité d'accepter la leçon et d'en tirer profit; c'est sous cet angle que le prophète envisage la catastrophe imminente de 586; il espère que cette dure correction préparera les rescapés à entrer dans une nouvelle alliance, plus intérieure et plus personnelle, avec Yahvé. Conformément à l'exégèse juive traditionnelle, J. A. Sanders voit dans le Serviteur de Yahvé, figure dérivée de celle de Jérémie, le peuple d'Israël, personnifié comme un prophète des temps nouveaux; les souffrances d'Israël doivent servir d'exemple aux autres nations et leur révéler les exigences du Dieu unique. La Bible nous offre aussi la description de certaines leçons infligées à des individus représentatifs, comme David, Manassé, Job ou le fidèle souffrant des *Psaumes*. A côté des écrits composant le canon juif sont aussi examinés les apocryphes (parmi lesquels figurent nos deutéro-canoniques) et les écrits talmudiques. L'idée d'une discipline infligée par amour aux croyants pour les purifier et suivie d'une compensation y figure fréquemment. C'est là une des solutions au problème de la souffrance.

[R. T.]

(1) J. A. SANDERS, *Suffering as Divine Discipline in the Old Testament and Post-Biblical Judaism* (Colgate Rochester Divinity School Bulletin, XXVIII). In-8° de v-135 pp. Colgate Rochester Divinity School, 110 South Goodman Street, Rochester 20, New York, 1955.

De famille ouvrière et d'un diocèse où les questions sociales se posent avec acuité, l'abbé P. Termes, professeur d'Écriture Sainte au Séminaire de Barcelone, a voulu répondre aux problèmes du jour et aux exhortations du Saint-Siège en proposant un *essai de théologie biblique du Travail* (1). Il examine successivement : 1) la doctrine fondamentale de la Bible sur la loi du travail, sa noblesse, et la peine dont le péché est venu la grever; 2) la finalité du travail : entretenir la vie, développer la personnalité, permettre l'exercice de la charité, concourir au progrès de la civilisation; 3) les conditions du travail : classes sociales, comment obtenir que Dieu bénisse les fruits du travail, sage modération qu'il faut y apporter, juste salaire, victimes de l'inégalité sociale, esclavage; 4) les exemples à suivre : Jésus et saint Paul; 5) la sanctification du travail : imitation de Jésus, moyen d'expiation, rayonnement apostolique, charité mutuelle. Cet exposé très lucide est entièrement fondé sur l'Écriture, qui est exploitée avec richesse et pertinence. La question du travail manuel des prêtres est franchement examinée, avec une attention particulière pour *Act.*, xx, 35 (pp. 85-89). On appréciera les nombreuses citations de travaux variés, notamment en langue française, qui témoignent d'une information très vaste et bien éclairée. Cette étude solide et forte dans sa volontaire simplicité ne manquera pas de favoriser l'élaboration d'une théologie du travail que l'auteur appelle de ses vœux.

[P. B.]

Il est difficile de résumer un livre comme celui de T. F. Torrance sur le *Sacerdoce royal* (2). La difficulté vient en partie de la richesse du sujet traité, avec ses multiples interférences; en partie aussi de ce que la pensée de l'Auteur, toujours intéressante à suivre, manque souvent de cohésion et d'esprit de synthèse. Les catholiques liront avec profit les pages (surtout dans les chap. I et IV) qui rattachent étroitement le Sacerdoce au ministère de la Parole, selon une tradition héritée de l'Ancien Testament. Le quatrième chapitre, traitant de la nature du Sacerdoce, est le plus intéressant. Très justement, l'Auteur distingue une double forme de sacerdoce : l'une, commune à tous les fidèles et acquise par le baptême, peut se recommander de textes comme *Rom.*, XII, 1-2; *I Petr.*, II, 5; *Jac.*, I, 26-27; *Apoc.*, I, 6; l'autre, particulière à certains membres du Corps du Christ, est finalisée par l'Eucharistie. On notera avec intérêt comment, pour l'Auteur, c'est le réalisme eucharistique qui donne son plein sens au réalisme du Corps du Christ qu'est l'Église : « A l'Eucharistie, le Christ est pleinement présent, présent corporellement, et c'est là que, dans le sens le plus profond, l'Église devient l'Église comme Corps du Christ. Avec le Corps du Christ, la forme de ce Corps est donnée et maintenue » (p. 72). D'autre part, et cette idée me semble aussi très juste, c'est dans l'imitation du Serviteur de Dieu souffrant que l'Église peut réaliser son ministère sacerdotal (entendu au sens le plus large, en relation avec le baptême). Toutefois il eût été bon de mieux préciser quelles étaient les ressemblances et les différences entre les deux formes de sacerdoce. D'autre part, si l'on met un lien étroit entre sacerdoce et ministère de la Parole, il faudrait utiliser des textes comme *I Petr.*, I, 22-II, 2 et *Jac.*, I, 17-18. 21 (cf. *Jo.*, I, 12-13; *I Jo.*, III, 9), en

(1) Pablo Termes Ros, *El trabajo según la Biblia.* Oración inaugural del curso académico 1955-1956. In-8° de 94 pp. Seminario Conciliar de Barcelona, 1955.

(2) T. F. Torrance, *Royal Priesthood* (Scottish Journal of Theology Occasional Papers, n. 3). Petit in-8° de 108 pp. London-Edinburgh, Oliver and Boyd, 1955. — Prix : 9 sh.

relation avec *Deut.*, xxx, 11-14, qui parlent, dans un contexte baptismal, de la nouvelle naissance du chrétien par le moyen de la Parole (la prédication évangélique pour Pierre, mais le Verbe personnel de Dieu pour Jean). C'est par cette Parole en lui que le chrétien peut offrir à Dieu le culte spirituel dont parlent *I Petr.*, II, 5 et *Jac.*, I, 26-27. Le dernier chapitre de ce livre précise les fonctions essentielles du Diacre, du Prêtre et de l'Évêque.

[M.-E. B.]

Un nouvel ouvrage de don Divo Barsotti étudie le thème de *l'Amour divin* et de ses exigences (1). La technique est invisible, nullement absente toutefois car bien des acquisitions de la critique sont utilisées à l'occasion. Mais la pensée s'organise suivant des principes spirituels, dans un développement synthétique et pour ainsi dire cordial, où de beaux textes longuement cités marquent les temps forts de la réflexion. B. suit le développement et les variations de son thème à travers les livres inspirés, groupés par genres littéraires : lois, prophètes, sages, écrits narratifs, psaumes, écrits du judaïsme préchrétien; synoptiques, écrits pauliniens, écrits johanniques. Dans la diversité des genres, B. décèle ce qu'on pourrait appeler déjà une diversité de spiritualités; il fait une comparaison intéressante entre les prophètes et les sages. Le style adopté entraîne facilement à des faiblesses qui n'ont pas toujours été évitées : longueur et diffusion de l'exposé, redites, inégalités (le premier chapitre est très inférieur à tout le reste), et des imprécisions de détail. Mais il y a aussi deux points où B. me semble être passé à côté des intentions profondes de la Bible. Dans son chapitre sur le Deutéronome, il fait partir ses réflexions du commandement de l'amour de Dieu; et il développe aussitôt cette idée qu'un tel commandement conduit à l'abandon de toutes choses pour Dieu, et à la mystique du désert (pp. 37 et 38). Compte tenu de la difficulté de préciser ce point, on pouvait rattacher ces idées à la prédication prophétique. Mais ce n'est pas dans l'esprit des livres de la Loi, qui visent au contraire à l'enracinement. Si le *Deut.* s'attache au motif le plus élevé, il fait descendre ses prescriptions au plus bas (xxiii, 10-15), voulant définir les mœurs d'un peuple qui vive dans l'honneur, la justice, et l'entr'aide fraternelle. Cette volonté d'humble et pratique obéissance garde toute sa valeur. Notre seconde critique porte sur la théologie néo-testamentaire. L'aspect eschatologique y est insuffisamment représenté. Ce n'est pas que B. l'ignore tout à fait, mais je ne vois pas qu'il essaye d'exprimer la situation d'entre-deux qui est la nôtre, alors même qu'il rencontre un texte qui l'y inviterait (p. 292 sur *Mt.*, xxii, 1-14). Je ne vois pas non plus qu'il essaye de discerner, dans les textes qu'il cite, ce qui est pleinement réalisé de ce qui est seulement engagé mais qui est encore susceptible de subir quelque contre-coup de l'obstination durable des infidèles ou des péchés répétés des fidèles eux-mêmes. Tout en reconnaissant l'extrême difficulté de cette question, il paraît impossible d'en négliger l'importance. Tel qu'il est, le livre de Divo Barsotti peut donner à tous un exposé des plus grands thèmes de notre foi, et, à ceux qui s'engagent dans les études bibliques une introduction spirituelle aussi utile, à sa manière, que les introductions techniques.

[M. Du B.]

(1) Divo Barsotti, *La rivelazione dell' Amore* (Collection « Deificum lumen », 10). In-8° de 511 pp. Libreria Editrice Fiorentina, 1955. — Prix : 1350 l. it.

L'ouvrage intitulé *La Loi du Christ* du P. Bernard Häring (1) a déjà été apprécié comme une heureuse et importante innovation, tant de la part de spécialistes de la morale que de celle de responsables de l'enseignement religieux. L'édition française, dont nous rendons compte, refond assez profondément l'original allemand. Nous sommes porté à craindre que le plan n'y ait perdu de sa force et de sa clarté, mais le lecteur français sera heureux de disposer de ce livre dans sa langue, et d'y trouver, à son usage, un complément de bibliographie. Mais on s'attend sans doute à une appréciation d'exégète. Disons franchement que, du point de vue technique, nos habitudes de travail sont bien souvent irritées. Quelques références paraissent être matériellement fausses, d'autres sont imprécises. Souvent le contexte du P. H. ne correspond pas exactement à celui de l'Écriture, ailleurs on voit mal le rapport du texte cité au sujet; il arrive qu'une citation suive le latin et l'usage scolastique, ce qui serait légitime à condition de prévenir. Tout cela fait que, dans certains chapitres un peu difficiles, sur la Loi en particulier, il est pénible de relever les références et de les mettre en rapport une à une avec le texte.

Mais ces détails ne suffisent pas à fausser la pensée, et celle-ci représente un effort remarquable pour réintégrer dans la morale théorique la réalité de la vie chrétienne telle que l'Écriture nous la propose, et que l'éducation et la spiritualité se sont toujours efforcées de la faire vivre. On remarquera en particulier le caractère « dialogal » de cette morale, réponse à un appel de Dieu. Mais il n'aurait pas fallu négliger cet autre point de la Révélation, que c'est aussi un appel à la béatitude, et qu'ainsi dans la foi, en elle seule peut-être, se rejoignent les deux branches de la moralité, recherche du bonheur pour soi et des valeurs pour elles-mêmes. On approuvera aussi le sens très vif de l'unité du composé humain, éliminant tout mépris du corps et donc toute acceptation facile de ses désordres, d'où l'importance d'une discipline des sentiments, en langage biblique du « cœur ». Mais le P. H. sait aussi, avec S. Paul, que le péché introduit une profonde divergence des instincts et que l'unité du cœur et de la conduite reste précaire et exceptionnelle; en conséquence, la vie chrétienne comporte une part nécessaire de mortification dans le corps, de docilité et de précaution dans l'esprit, d'humilité partout. Pourquoi n'avoir pas introduit, à propos de la justice peut-être, les conséquences du désordre habituel des sociétés? cela aurait permis de faire droit à l'enseignement johannique sur le « monde ». On félicitera aussi le P. H. de montrer un sens profondément chrétien du péché comme offense personnelle à l'amour divin, et, corrélativement, de la grâce comme un salut immérité qui se réalise dans la conversion, acte fondamental et toujours à reprendre de la vie morale du chrétien. Je regrette, pour ma part, que le P. H. se soit cru tenu par les usages scolaires de laisser en dehors de son livre l'étude systématique de la grâce, mais qui voudra le lire constatera qu'elle y est bien présente.

En un mot, *la Loi du Christ* ouvre à l'enseignement de la morale une voie nouvelle et très nécessaire. Il rassemble, systématise, et met à la portée des étudiants et du public un ensemble de recherches, les unes psychologiques, les autres scripturaires, d'un accès difficile. S'il n'est pas encore parfait, c'est qu'il est le premier

(1) Bernard Häring, C.ss.R., *La Loi du Christ. Théologie morale à l'intention des prêtres et des laïcs.* T. I. *Théologie morale générale.* In-8° de 648 pp. Tournai, Desclée et C°, 1955. — Prix : broché 1420, relié 1600 fr. fr.

dans son genre; on n'aura donc que plus de reconnaissance au P. H., et on souhaitera qu'il ait l'occasion de porter son ouvrage à l'état d'un vrai classique.

[M. Du B.]

Mariologie. — *Le tombeau de Marie, à Jérusalem ou à Éphèse?* Cette discussion célèbre vient d'être reprise par le Dr Cl. Kopp en deux articles parus dans la revue « Theologie und Glaube » et réunis ensuite en une brochure (1). Bien informé des anciens témoignages chrétiens et muni d'une saine méthode critique, l'auteur reconnaît franchement le caractère tardif et peu assuré de la tradition, non seulement à Éphèse mais même à Jérusalem. Après un silence de quatre siècles, c'est seulement vers la fin du ve s. qu'est évoquée, par Jacques de Sarug, la tombe de Marie; et c'est au sommet du mont des Oliviers qu'il la situe. Il y a bien, vers la même époque, une église sans doute récente au pied de la montagne, dans la vallée de Josaphat, mais sa dédicace à Marie n'est pas autrement motivée. C'est seulement dans le courant du vie s. que cette église deviendra la maison de Marie (Anonyme de Plaisance, 570) et, sous l'influence des Apocryphes, le lieu de sa sépulture; tradition que consacre enfin l'empereur Maurice (582-602) en agrandissant l'église mariale de Gethsémani pour lui incorporer le tombeau. La preuve que la tradition est récente en ce lieu, c'est que, d'après le Lectionnaire et le Calendrier arméniens confirmés par le Calendrier géorgien, l'Assomption de la Vierge était commémorée auparavant dans un autre lieu, l'église du *Kathisma* sur la route de Bethléem, le plus ancien sanctuaire marial de Palestine (vers 450) (2). C'est de là que, à la fin du vie s., le souvenir de la Dormition et de l'Ensevelissement s'est transporté respectivement à la Sainte Sion et à Gethsémani. — Mais si la tradition de Jérusalem est ainsi ébranlée, cela ne signifie pas un renforcement de la tradition d'Éphèse, ainsi que le croient naïvement les partisans de cette dernière. Car les mêmes exigences d'une critique sérieuse révèlent ici bien plus de fragilité encore. La prétention de faire venir s. Jean (avec Marie) à Éphèse dès avant s. Paul est justement réfutée, à l'aide de l'Écriture, comme insoutenable. Que Jean y soit venu plus tard et qu'il y ait été enterré, c'est affirmé par une respectable tradition; mais à cette date tardive la venue de Marie n'est pas vraisemblable et, de fait, elle est complètement passée sous silence. Qu'une Lettre du Concile d'Éphèse invoque à propos de cette ville le patronage de la S. Vierge *après* celui de s. Jean, cela exclut plutôt qu'on l'y ait crue enterrée comme l'apôtre et s'explique suffisamment par le titre marial de l'église où le Concile tint ses assises (3). A défaut de témoignages anciens, les partisans de la tradition d'Éphèse font grand cas des visions de Catherine Emmerick. Avec une patience digne d'éloges, le Dr Kopp montre sans difficulté le caractère inconsistant de ces visions et leur adaptation déficiente aux réalités du lieu. L'édifice de Panagia Kapuli retrouvé par les PP. Lazaristes, et aujourd'hui objet d'une propagande plus fervente qu'éclairée, est une chapelle byzantine tardive qui n'a aucun titre à représenter la maison de la Vierge. L'existence de vestiges plus anciens remon-

(1) Clemens Kopp, *Das Mariengrab. Jerusalem? Ephesus?* In-8° de 46 pp. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1955. — Prix : DM 1,50.

(2) Ce sanctuaire commémorait premièrement un repos de la Vierge enceinte se rendant à Bethléem; mais on y avait placé aussi le souvenir de l'Assomption, à une époque où il n'y avait point encore d'autre sanctuaire marial en Palestine.

(3) Dans le *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 4e Série, n° 2, juin 1956, pp. 74-78, Édouard Delebecque propose une interprétation nouvelle de ce texte discuté.

tant au Ier s., répétée à l'envi, n'a malheureusement été prouvée par aucune enquête archéologique sérieuse. Quant à une tradition qu'auraient conservée certains chrétiens des environs, elle s'avère aussi à l'examen sans valeur réelle. S. Épiphane combattait déjà ceux qui en savaient trop long sur les dernières années de Marie; son avertissement vaut encore aujourd'hui.

[P. B.]

Le tome IV de la collection d'études sur la Sainte Vierge intitulée « Maria » et dirigée par le P. Hubert du Manoir, S.J., donne un panorama du *culte marial dans les différents pays du monde* (1). Nous n'avons pas à insister ici sur les vingt-huit articles qui concernent l'Europe (pp. 49-828), ni sur ceux qui touchent à l'Extrême-Orient (pp. 917-1033). Qu'il nous suffise de signaler les quatre études qui traitent de la Palestine et des pays voisins. Les *sanctuaires marials de Palestine* sont l'objet d'une brillante synthèse par le regretté P. Abel (pp. 853-866); ils sont étudiés selon l'ordre de la vie de la Vierge, allant de Sainte-Anne et de Ste-Marie-la-Neuve aux églises de la Dormition et de Gethsémani, en passant par les basiliques de l'Annonciation, de la Visitation, de Bethléem, du Spasme, de Ste-Marie au Golgotha, etc. En peu d'espace l'essentiel est énoncé, avec une insistance occasionnelle sur l'iconographie. Les origines du culte du Tombeau de la Vierge à Gethsémani sont encore rattachées, de façon probable, à l'action de Juvénal (vers 450); mais cette donnée d'une homélie de S. Jean Damascène est considérée aujourd'hui par certains comme une interpolation du IXe s. (voir Kopp, p. 9 s. de la brochure présentée ci-dessus). La *dévotion mariale populaire au Liban* (pp. 867-874) est illustrée avec piété par le P. Michel Doumith. Mgr Joseph Nasrallah traite de *la dévotion mariale en Syrie* d'une façon historique et érudite (pp. 875-883). Pour décrire *le culte de la Vierge Marie en Asie Mineure du Ier au XVe siècle* (pp. 885-916), le P. Maurice Tallon, S. J., répartit les témoignages en trois groupes : Éphèse et la côte égéenne; la Cappadoce et les provinces de l'intérieur; la Grande et la Petite Arménie. Le premier groupe devait nécessairement évoquer l'hypothèse du séjour et de la mort de Marie à Éphèse; l'auteur s'y montre plutôt favorable. Il n'apporte pas d'arguments nouveaux, mais il reprend avec une indulgence déconcertante ceux qu'on offre d'ordinaire et va même jusqu'à croire vraisemblable une activité de s. Jean à Éphèse avant s. Paul. La grande église du Concile, dédiée à Marie, semble l'impressionner beaucoup; il est pourtant surprenant, si cette église voulait commémorer le séjour et la mort de la Vierge, qu'aucun texte ne le dise. Bien d'autres explications peuvent s'offrir de sa dédicace à Marie. Quant à « Panaghia Kapulu », le P. Tallon a la discrétion de ne pas insister sur les visions de Catherine Emmerick, mais il répète avec trop de complaisance que « d'après l'examen effectué par plusieurs archéologues » [lesquels?] cette construction comporte une « partie ancienne... certainement prébyzantine » dont « les murs pouvaient remonter au Ier siècle » (p. 893)! J'ai vu ces restes, moi aussi, et j'ai entendu ces propos à Smyrne; mais j'attends encore leur confirmation scientifique.

[P. B.]

(1) *Maria, Études sur la Sainte Vierge*, sous la direction d'Hubert du Manoir, S.J. T. IV. Gd in-8° de 1038 pp. Paris, Beauchesne, 1956.

Judaïsme. — La *Giessener Mischna*, dont nous regrettions naguère l'interruption (*RB.*, 1956, p. 153), recommence à paraître. Son dernier fascicule était de 1935; vingt et un ans plus tard, voici le traité *Jadajim*, édité, traduit et commenté par G. Lisowsky (1). C'est un heureux événement, d'autant plus que le nouveau fascicule est digne des précédents par ses qualités de science solide mais accessible. La méthode et la présentation sont restées les mêmes. Une Introduction de 23 pages rassemble toutes les données utiles à l'intelligence du traité : son titre et sa place dans la Mishna; les notions générales de pureté rituelle qu'il engage; la question précise de l'ablution des mains; les Rabbins que nomme le traité, rapidement présentés selon leur suite historique. Les deux dernières sections de l'Introduction, sur la composition littéraire du traité et ses rapports avec le traité correspondant de la Tosephta, méritent particulièrement de retenir l'attention. Puis vient le Texte, édité selon le codex Kaufmann d'après une décision des éditeurs qui vaudra pour les fascicules à paraître désormais, mais non sans un apparat critique qui le compare avec cinq autres témoins. Ce texte hébreu, imprimé en caractères plus petits que dans les fascicules précédents, est accompagné d'une traduction et d'un commentaire détaillé. Un appendice reproduit les citations bibliques du traité, en notant les divergences, surtout vocaliques et consonantiques, du codex Kaufmann par rapport à la tradition massorétique. L'ouvrage se termine par des Index de mots grecs et de citations bibliques, des Tables d'abréviations, enfin une Bibliographie.

Ce traité est important à bien des points de vue, non seulement par son objet propre et la lumière qu'il projette sur les rites juifs d'ablution (cf. *Mc.*, VII, 1 ss.), mais encore par les questions annexes qui s'y rattachent. On sait que les Écritures saintes « souillent les mains » et les discussions sur ce thème sont l'occasion de remarques intéressantes sur la canonicité du *Cantique* et de *Qohéleth*, sur les différences entre vieille écriture hébraïque et écriture « assyrienne » (carrée). Enfin tout le chap. IV est une sorte d'Appendice où se trouvent groupées des décisions prises à la fameuse séance de Jabné au cours de laquelle Gamaliel II fut destitué, « en ce jour-là » comme on disait, et quatre discussions entre des Pharisiens et des Sadducéens, dans l'une desquelles intervient aussi un « Mîn » galiléen. C'est donc une matière riche et variée que l'on trouvera ici présentée et discutée avec érudition. Il nous est dit en même temps que le traité *Soṭa*, édité par H. Bietenhard, se trouve déjà sous presse. Nous souhaitons que cette reprise active d'une importante collection la mène vers un achèvement rapide et un succès bien mérité.

[P. B.]

Chacun sait que le *Strack-Billerbeck* est un instrument de travail indispensable pour tout exégète du N. T., et en général pour quiconque cherche à s'orienter dans le maquis des écrits rabbiniques. Et chacun doit savoir que cette œuvre fameuse est due en fait au seul Pfarrer Dr Billerbeck. Celui-ci avait pu la mener à bien et même la munir d'un Index détaillé des passages bibliques cités; mais il rêvait d'y ajouter un *Index des passages non-bibliques*, lorsqu'il fut pris par la

(1) Gerhard LISOWSKY, *Jadajim (Hände). Text, Uebersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang* (Die Mischna... hsg. von RENGSTORF und ROST. VI. Seder. Ṭoharot. 11. Traktat). In-8° de VI-97 pp. Berlin, Töpelmann, 1956. — Prix : DM 18; réduction de 15 % en souscription.

mort en 1932. Le Prof. J. Jeremias, ayant reçu du vieux savant le soin de son Commentaire, a entrepris de mener à bien cet achèvement de l'œuvre (1). Sous sa direction, un travailleur très diligent, le Vikar Kurt Adolph, a recueilli avec une patience et une conscience admirables non moins de 40.000 fiches qui ont été ensuite classées selon les divers écrits juifs utilisés : Mishna, Tosephta, Talmuds de Jérusalem et de Babylone; puis les Pseudépigraphes (que nous appelons plus souvent Apocryphes); ensuite les Targums, les Midrashim, les autres œuvres haggadiques, les traités du moyen âge, les prières liturgiques; enfin Josèphe, Justin (Dialogue avec Tryphon) et Philon. Un Index alphabétique final permet de retrouver facilement n'importe quel ouvrage dont on cherche les citations dans le Kommentar. La présentation est claire et ingénieuse; des sigles très simples indiquent quand un passage est non seulement cité mais reproduit, quand il est muni par Billerbeck de parallèles, quand il se rencontre plusieurs fois dans une même page. La typographie est de premier ordre, et quelques sondages me font penser que les références sont très exactes (2). En même temps que cet Index fait toucher du doigt l'immense matière rassemblée dans cette œuvre monumentale, il permet aussi de la contrôler et de la compléter au besoin. Cet « Index rabbinique » double la valeur du Commentaire de Billerbeck. On ne saurait trop remercier les auteurs et la maison d'édition pour ce travail ingrat qui a dû coûter tant de labeur. En fait, c'est un complément indispensable que tout usager du « Strack-Billerbeck » se doit de posséder et de consulter fréquemment.

[P. B.]

Le nouvel Institut d'études judéo-chrétiennes qui a son siège à l'Université Seton Hall (New York) présente un premier recueil d'articles, édité par le Directeur de l'Institut, le P. John M. Oesterreicher, sous le patronage de Mgr J. L. McNulty et Mgr J. J. Dougherty. Ceux-ci expliquent la signification du titre, *The Bridge* (3). Il s'agit d'aider les Juifs et les Chrétiens à se comprendre et à approfondir leur dialogue fraternel dans la confiance et l'amour du Dieu unique. R. Maritain montre comment l'Ancienne Loi préparait les esprits au régime plus intérieur de la grâce donnée par l'Esprit-Saint. Le P. B. M. Ahern expose le thème de l'Exode et ses réalisations dans l'histoire d'Israël, dans la vie du Christ et celle des chrétiens. Dom B. C. Butler montre comment l'enseignement de Jésus tel que le présente l'Évangile selon S. Matthieu se réfère à l'espoir d'Israël dans le salut messianique. B. Hessler parle de *Qohéleth*. R. Kugelman analyse les termes Hébreu, Israélite, Juif, dans le Nouveau Testament. Dom H. Duesberg médite sur le procès du Christ. Les autres contributions concernent le judaïsme. C. et I. Süssman traitent des peintures du Crucifié, œuvres de Marc Chagall (quatre planches). Le P. P. Charles explique l'origine des Protocoles des Sages de Sion comme un plagiat du Dialogue aux Enfers de Maurice Joly. Le P. J. M. Oesterreicher retrace la vie et la pensée de Simone Weil. M. Thaddea de Sion décrit

(1) *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* von Hermann L. Strack und Paul Billerbeck. Band V : *Rabbinischer Index*, herausgegeben von Joachim Jeremias, bearbeitet von Kurt Adolph. In-8° de xi-101 pp. München, C. H. Beck, 1956. — Prix : broché DM 15, relié DM 18.

(2) Par ailleurs le travail a fait contrôler les références de Billerbeck lui-même et les erreurs relevées, peu nombreuses, sont consignées ici aux pp. 97-98.

(3) *The Bridge. A Yearbook of Judaeo-Christian Studies*, vol. 1. In-8° de 349 pp. New York, Pantheon Books, 333 Sixth Avenue, 1955. — Prix : dol 3.95.

le service funèbre juif à travers les âges. L'affaire Finaly est évoquée par E. H. Flannery. Ce recueil dont la diffusion semble être grande servira utilement la cause pour laquelle il a été conçu, à savoir le rapprochement des Juifs et des Chrétiens.

[R. T.]

Palestine. — *L'épopée inachevée de nos Lieux Saints*, par le R. P. Adrien-M. Malo, franciscain, fit en 1947 le thème de vingt causeries à Radio-Canada de Montréal, développées dans un cours scolaire plus technique en 1949-50, et finalement mises au point pour l'utilité des pèlerins et de tous les amis de la Palestine (1). Œuvre d'un bibliste spécialisé, qui fut pendant quelque temps professeur au *Studium* biblique franciscain de Jérusalem, ce livre mérite de trouver une très large audience dans le grand public. Quelques pages liminaires définissent « Nos Lieux Saints » et soulignent la lourde menace que fait peser sur eux le conflit politique et social permanent depuis des années en Palestine. Une épopée glorieuse et les plus lourds sacrifices les ont acquis et conservés à la chrétienté; mais l'épopée ne s'achèvera que par de nouveaux sacrifices de l'univers chrétien, pour les soustraire à la dévastation et les retrouver avec la dignité désirable. Des chapitres concis présentent dans un excellent raccourci l'entité géographique de la Palestine et son histoire, l'ère initiale brillante des Lieux Saints, du IVe au VIIe s., les vicissitudes de leur libération jusqu'à l'échec définitif des Croisades. « La garde stabilisée des Lieux Saints » fait le thème d'informations plus circonstanciées sur l'admirable rôle, déjà plus de sept fois séculaire, de la Custodie franciscaine de Terre Sainte, au milieu de difficultés de toute nature très imparfaitement soupçonnées et souvent fort mal appréciées par les visiteurs de passage. Le chap. sur « Le protectorat de la France » n'est pas moins digne d'attention par sa rigoureuse précision sur un sujet maintes fois travesti par des assertions tendancieuses. De brèves mais très correctes notions renseignent avec fruit les pèlerins sur l' « Étude scientifique des Lieux Saints », leur authenticité appliquée aux principaux sanctuaires, et l'attitude qu'ils requièrent de la part du croyant. La brûlante « question des Lieux Saints », rendue plus aiguë que jamais par « la pitié du Saint-Sépulcre », est traitée succinctement et résolue par le souhait renouvelé d'une internationalisation préconisée par le Saint-Siège comme le moyen le plus efficace de rétablir « la paix aux Lieux Saints ». Divers appendices et de bonnes tables complètent cet ouvrage éminemment pratique, dont il faut chaleureusement féliciter le P. Adrien Malo.

[V.]

Égyptologie. — M. Christophe avait entrepris, lors de son séjour à Karnak, de relever les inscriptions de Ramsès IV disséminées dans la région thébaine. Les colonnes de la Grande Salle hypostyle de Karnak, notamment, portent un grand nombre d'inscriptions de ce souverain. Comme la décoration de ces colonnes trahit une volonté bien arrêtée dans le choix des divinités représentées ou nommées, et dans celui des gestes des rois qui les adorent, et qu'il existe une évidente liaison entre les tableaux de Ramsès IV et ceux de ses prédécesseurs, une étude

(1) In-8° de XI-368 pp., avec un Album de 28 fig. en excellente héliotypie inséré dans le corps du livre, un hors-texte, p. 340, et un plan de Jérusalem localisant les Lieux Saints. Montréal, Éditions franciscaines, 1955.

d'ensemble permettrait peut-être de préciser quels dieux étaient en particulier honneur sous les règnes respectifs de Séti Ier, de Ramsès II et de Ramsès IV, et quelle évolution religieuse avait pu se produire entre la XIXe et la XXe dynastie.

Sans empiéter sur la publication, projetée par l'Oriental Institute de Chicago, du texte des colonnes, M. Christophe publie, sans commentaire, après un chapitre consacré aux divinités figurées sur les colonnes (chap. I), la liste des divinités particulières à chacun des rois qui ont fait décorer la grande Salle hypostyle de Karnak (1). Chaque divinité figurée, ou simplement nommée, est accompagnée de ses épithètes.

Parmi les divinités de Ramsès IV figurerait un *Ptah de Khonsou* (p. 76, n. 4). Puisqu'on ne peut songer à faire dépendre Ptah du dieu fils de la triade thébaine et que, d'autre part, nous n'avons encore aucune mention d'un Khonsou de Ramsès IV ou d'un autre pharaon, M. Christophe se rallie à l'interprétation géographique préconisée par M. Montet à propos des dieux de Ramsès et trouve, sur la colonne 19, un *Ptah (du temple) de Khonsou*. Je pense, pour ma part, qu'il s'agit de Ptah de Ramsès IV, que nous connaissons par ailleurs, et de Khonsou, mais la justification de cette hypothèse exigerait une assez longue discussion qui déborderait le cadre de ce compte rendu.

Il est inutile d'essayer de retracer, à l'aide des listes publiées par M. Christophe, l'évolution religieuse des XIXe et XXe dynasties, puisque l'auteur nous promet de nous donner les réflexions que sa recherche lui a inspirées. Nous espérons les lire dans un avenir très proche.

[B. C.]

Assyriologie. — Tous les assyriologues salueront avec enthousiasme l'apparition du premier tome du grand *Dictionnaire assyrien*, préparé depuis de si longues années à l'Institut Oriental de Chicago (2). Plus d'une cinquantaine de spécialistes y ont collaboré ou y collaborent de manière plus ou moins étroite. Il embrasse toute la documentation connue, depuis le vieil akkadien jusqu'au récent babylonien, sans omettre les mots d'origine étrangère rencontrés dans les documents akkadiens. Le premier tome prêt (vol. 6) comprend la lettre *Ḫ* ; les tomes des lettres GEDBA doivent suivre, à raison d'un par année, et on continuera ensuite de I jusqu'à Z. Le classement est strictement alphabétique. On pense que l'ensemble comprendra plus de 24.000 mots; le présent volume en comprend plus de 1200. Le mot *ḫarrânu* à lui seul occupe quatorze colonnes. C'est dire la foule des références et des citations, les richesses sémantiques et lexicographiques offertes aux spécialistes. Beaucoup de textes encore inédits ont même été utilisés. Cet immense travail est admirablement édité; il était difficile de faire mieux au point de vue typographique. Naturellement, un tel répertoire ne peut prétendre être absolument exhaustif; des compléments sont prévus. Mais aucun lexique existant ne peut rivaliser, même de loin, avec ce *magnum opus*. La principale responsabilité du travail repose sur A. L. Oppenheim, éditeur en chef, ainsi que sur I. J. Gelb, T. Jacobsen, B. Landsberger. On ne peut s'empêcher de souhaiter que le rythme de parution des prochains tomes ne soit pas trop

(1) Louis-A. Christophe, Temple d'Amon à Karnak. — *Les Divinités des colonnes de la grande Salle hypostyle et leurs épithètes* (Inst. Fr. d'Arch. Or., Bibliothèque d'Étude, t. XXI). In-4° de XII-140 pp. et XXVIII pl. Le Caire, 1955.

(2) *The Assyrian Dictionary*, vol. 6, Ḫ. In-4° de XIII-266 pp. Chicago, Oriental Institute; Glückstadt, J. J. Augustin Verlag, 1956. — Prix : 10 dol.; DM 42.

lent et que, brûlant les étapes, les éditeurs puissent nous donner rapidement la vingtaine de volumes prévus, pour le plus grand bénéfice de l'assyriologie.

[R. T.]

Découvertes à Tell Abu Harmal, les deux tablettes contenant *les lois d'Eshnunna* avaient déjà fait l'objet d'études préliminaires; la traduction et le commentaire définitifs viennent d'être publiés par A. Goetze (1). M. David et J. Miles lui ont prêté leur concours. Les tablettes peuvent être datées du règne de Dadusha, père d'Ibal-pi-el. Ce sont des copies privées; le texte dont elles dépendent doit déjà avoir été quelque peu corrompu; le prototype remonterait assez haut. Le nom du roi manque malheureusement dans le préambule. L'ensemble comprend soixante paragraphes dont plus de la moitié se trouve sur les deux tablettes, avec naturellement pas mal de variantes orthographiques relevées avec soin dans l'introduction. Le contenu est très varié : barème de prix, location de voiture, de bateau, d'âne, salaire de travailleurs agricoles, violation de domicile, transactions commerciales (transfert de monnaie, incapacité de contracter, dot, prêt), saisie illégale, fiançailles et mariage, remariage d'une femme abandonnée, viol d'une esclave, adoption, dépôt, ventes et achats, coups, esclavage, dommages causés par des animaux ou un mur écroulé, divorce, négligence dans la garde d'une maison. Un glossaire détaillé avec le tableau des poids et des mesures, onze planches d'autographes et quatre de photographies, complètent la publication. Le commentaire philologique, juridique et historique est assez poussé. Des comparaisons sont instituées avec le code de Hammurabi et les contrats de l'époque, ainsi qu'avec le droit israélite (talion, p. 122; *Ex.*, XX, 29, 35, p. 138; *Lev.*, XXV, 29, p. 113).

[R. T.]

Aucun spécialiste n'abordera plus les *Lettres de Mari* sans se référer au travail minutieux et approfondi d'André Finet sur la grammaire du dialecte accadien qu'elles représentent (2). L'exposé systématique embrasse les six cent vingt lettres déjà publiées dans les six premiers tomes des *Archives Royales*, plus quelque soixante autres éditées dans diverses revues. Cette documentation épistolaire couvre un demi-siècle, si bien qu'elle forme un ensemble très homogène au point de vue de la langue et du style. Leurs particularités « soulignent l'orientation ouest-sémitique de l'accadien de Mari » (p. VI). Tous les textes ont été revus de très près; assez souvent, la traduction retenue s'écarte de l'interprétation proposée par les premiers éditeurs. La terminologie adoptée est celle de W. von Soden; le terme de « permansif » est néanmoins préféré à celui de « statif », et la classification des verbes faibles correspond à celle de la grammaire d'Ungnad. La morphologie et la syntaxe ont été traitées séparément. Cette dernière comprend plus de cent pages. D'innombrables exemples illustrent les divers paragraphes. Quelques rares rapprochements sont faits avec l'hébreu; ainsi entre tel usage du *ša* relatif et de *'ašer* (p. 52). Un tel ouvrage ne se résume pas; il se consulte.

(1) A. GOETZE, *The Laws of Eshnunna* (*AASOR.*, XXXI, 1951-1952). In-4° de 197 pp. et 4 pl. New Haven, 1956.

(2) A. FINET, *L'accadien des Lettres de Mari* (Académie royale de Belgique-Mémoires [Lettres], t. LI, fasc. 1). In-8° de XIV-358 pp. Bruxelles, Palais des Académies, 1956. — Prix : 200 fr. b.

C'est un instrument de travail indispensable, tant pour la compréhension exacte des lettres de Mari que pour la connaissance de la langue accadienne à cette époque.

[R. T.]

Symbolisme architectural de Rome impériale et des Moyens Ages, par E. Baldwin Smith (1) est l'œuvre courageuse d'un éminent technicien, voué pendant quarante ans à étudier l'histoire de l'architecture. Il déplore, dans notre époque « rationnelle et sans imagination », parce qu'imprégnée du « rationalisme transcendant de la culture classique », la tendance à ne voir plus guère, dans l'architecture, que des conventions graphiques conditionnées par les exigences structurales, l'utilitarisme, l'instinct décoratif et le goût esthétique individuel. En vue de lui restituer son prestige originel d'art majeur, il préconise la nécessité de la replacer dans son rôle essentiellement social et religieux, par l'étude approfondie des idées qui lui donnèrent naissance, des concepts populaires, des rites et cérémonies auxquels s'adaptaient ses créations monumentales. Il n'envisage pas un traité systématique et intégral de toute l'idéologie dont s'inspira l'architecture de la Rome impériale, des Moyens Ages byzantin, carolingien, du Saint Empire romain et de l'Orient islamique. Pour concrétiser beaucoup plus efficacement la fécondité pratique de sa méthode d'interprétation, nettement précisée dans une substantielle introduction, il se limite à un certain nombre de programmes généraux et d'éléments de particulière importance, afin de montrer comment ces formes architecturales abstraites ont acquis leur signification royale et divine dans l'imagination populaire. Chap. I : « Le concept de la Porte de ville ». Chap. II : « La tradition impériale de la façade tourelée; *castrum*, *sacrum Palatium*, sphère cosmique et baldaquin céleste ». Chap. III : « Symbolisme architectural impérial pendant les Moyens Ages ». Chap. IV : « Le ciborium impérial ». Chap. V : « Vestibules et salles couverts en dômes dans les palais romains et byzantins ». Chap. VI : « Le ciborium et le vestibule à dôme pendant les Moyens Ages ». Chap. VII : « Le *parakypticon*-pavillon impérial et vestibule à dôme dans l'architecture byzantine ». Chap. VIII : « Les conclusions et leurs conséquences islamiques ». Chacun de ces thèmes est éclairé par l'information graphique des monnaies, mosaïques, tapisseries, médaillons, enluminures des manuscrits, et par l'information littéraire des savants classiques, des historiens médiévaux, des théologiens et des spécialistes islamiques. C'est assez dire la difficulté considérable de cette enquête; car, après avoir mis bout à bout et chronologiquement réparti des indications si variées, il faut s'attacher à en discerner l'exacte portée dans les milieux très divers et les époques successives d'où ils émanent. Aussi ne doit-on point s'attendre à déceler aucune preuve apodictique, mais seulement une accumulation d'indices cohérents et suggestifs. Telle est la tâche réalisée par le distingué savant, avec autant de tact que de fine pénétration. Bien entendu, le lecteur superficiel ou de parti pris aura beau jeu pour récuser quelques-uns de ces indices et se dérober avec emphase aux conclusions. Au terme d'une lecture attentive, très attachante d'ailleurs, j'estime impossible de ne pas se rallier dans une large mesure aux convictions si judicieusement motivées de l'auteur sur la persistance consciente ou inconsciente d'un symbolisme traditionnel reliant les thèmes essentiels de l'archi-

(1) *Architectural Symbolism of imperial Rome and the Middle Ages*. In-4° de x-219 pp. et 175 fig. groupées en planches. Princeton, University Press, 1956. — Prix : 7 dol. 50. — T. XXX des *Princeton Monographs in Art and Archaeology*.

tecture aux concepts religieux et sociaux d'où ils tirent leur origine. Plutôt que de relever ici les détails minutieux où je n'ose suivre les déductions de M. S. (1), je préfère lui exprimer ma sincère admiration pour l'excellent ouvrage qui vient de compléter sa brillante étude antérieure sur *Le Dôme* (cf. *RB.*, 1951, p. 300 ss.), pour replacer l'architecture dans l'histoire des idées (2).

[V.]

Patristique. — Le Professeur von Campenhausen a résumé ses travaux de *patristique grecque* en un petit volume profondément médité (3). Successivement y sont présentés Justin, Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe, Athanase, Basile, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Synésios, Jean Chrysostome et Cyrille d'Alexandrie. Il ne s'agit pas là d'une simple suite de notices; l'auteur fait voir et sentir ce que furent des personnalités extrêmement vivantes qui, dans la pleine liberté et responsabilité de leur foi, cherchaient à exprimer la divine vérité des Écritures. Chacun des chapitres est suivi d'une notice bibliographique, textes et études, où sont mentionnés les travaux les plus récents. Avec un index des noms de personnes et un tableau chronologique ces notices font du livre une excellente introduction à une étude plus poussée des Pères, en même temps que sa rédaction, profondément intelligente, peut inspirer le désir d'un contact direct. Les lecteurs catholiques feront des réserves sur la conclusion, où v. C. se montre extrêmement sévère pour le durcissement de la théologie byzantine dès le VI^e^ s.

[M. Du B.]

Dans une dissertation doctorale présentée devant la faculté de Théologie de l'Université Grégorienne de Rome, le P. Richardo Franco a étudié *l'abolition du règne du Christ d'après quelques auteurs anté-nicéniens* (4). Il ne donne ici qu'un extrait de son travail, concernant la pensée de Tertullien et l'interprétation que cet auteur propose du texte de *I Cor.*, XV, 24-28. Le premier semble-t-il, Tertullien, au moins dans son ouvrage contre Marcion, utilise le texte dans un but théologique : coordonner la Monarchie et la Trinité. Malheureusement, il interprète le « pouvoir » que le Fils remet au Père à la fin des temps dans un sens subjectif et la solution qu'il donne se rapproche davantage du monarchianisme que de la saine orthodoxie.

[M.-E. B.]

(1) Par exemple, p. 70 s., où l'inscription mutilée : IV... DOM. que M. A. Merlin restituait *Iu(lio) Dom(ino)* dans la mosaïque de Carthage représentant une élégante villa romaine usuelle, est lue *(D)iv(a) Dom(us)*, en vue de caractériser la villa comme un *Sacrum palatium* théorique et traditionnel. — Ou p. 113, qui reprend le paradoxe des « *éphods*... tentes-sanctuaires de grande antiquité chez les tribus hébraïques » —. créées naguère par une des plus malencontreuses imaginations de Morgenstern —. De telles vétilles, assez rares au surplus, n'altèrent pas beaucoup les fondements de la démonstration parfaitement conduite.

(2) L'ouvrage ayant été mis au point par l'auteur durant sa dernière maladie, et publié après sa mort, il y est resté un certain nombre de fautes que deux collègues dévoués ont soigneusement corrigées dans quatre pages d'*Errata* jointes après coup au volume.

(3) Hans von CAMPENHAUSEN, *Die griechischen Kirchenväter* (Urban-Bücher, n° 14). In-12 de 172 pp. Stuttgart, Kohlhammer, 1955. — Prix : DM 3,60.

(4) Richardo FRANCO, S. I., *El final del reino de Cristo en algunos autores antenicenos* (Pontificia Universitas Gregoriana). In-8° de 48 pp. Granada, 1955.

On ne résume pas en quelques mots le livre où un maître comme M. Marrou condense des années d'intimité spirituelle avec une personnalité telle que fut, telle qu'est encore, *Saint Augustin* (1). Le but de cet opuscule n'est pas de satisfaire les curiosités, et chaque spécialiste souhaiterait, je pense, d'y trouver davantage sur ce qui l'intéresse. Mais on devine que M. ne croit guère à la possibilité d'un « précis » de la pensée augustinienne. En examinant les œuvres, il montre le contexte et la tendance de chacune; en faisant le portrait de l'homme, il montre qu'aucune de ses œuvres ne suffit à le définir; en étudiant l'influence, il indique combien celle-ci eut à souffrir du simplisme de bien des interprètes. De très beaux textes choisis (un tiers du volume) font sentir quelles furent la profondeur, l'humanité, l'humilité aussi, du génie d'Augustin. Des notes, des tableaux chronologiques, une bibliographie systématique, une illustration abondante et bien choisie, achèvent de faire de ce livre la meilleure initiation à la connaissance de l'homme qui, plus que tout autre, a donné au Christianisme latin son caractère original.

[M. Du B.]

Le Prof. Polman vient de publier une étude sur *la Parole de Dieu dans la théologie de Saint Augustin*, qui fait partie d'un ensemble plus vaste sur la théologie de ce Docteur (2). La Parole de Dieu, c'est avant tout *le Christ* lui-même. La pensée d'Augustin se développe ici selon deux phases : elle se concentre d'abord autour du Christ Verbe éternel, interprété dans un sens néoplatonicien (pp. 10-30), puis autour du Christ Sauveur du monde et autour des grands faits salutaires, tels qu'ils ressortent des Écritures (pp. 30-36). La Parole de Dieu qu'est *la Bible* est envisagée sous les chefs suivants : le fait de l'inspiration, sa nature, son extension et son effet (pp. 38-62); l'autorité divine, la clarté, la suffisance et la nécessité de l'Écriture (pp. 63-74). Contre divers adversaires, Manichéens, Juifs et Pélagiens, Augustin a beaucoup insisté sur *le caractère christocentrique de la Bible* (pp. 75-83). Tout y témoigne du Christ, du Christ total, c'est-à-dire de la Tête et du Corps (pp. 84-88). L'A. T. ne fait pas exception à cette règle. Sans jamais avoir abandonné la méthode fortement allégorisante héritée d'Ambroise et facilitée par sa formation néo-platonicienne, Augustin a donné de plus en plus d'importance à la vision du plan divin chez les prophètes de l'A. T. et à une conception de l'histoire du salut telle qu'il la trouvait développée surtout en *Rom.*, IX-XI (pp. 88-97). En ce qui concerne les rapports entre le Nouveau et l'Ancien Testament, la pensée d'Augustin tient un juste milieu entre les Manichéens qui rejettent l'A. T. et les Pélagiens qui le surestiment. Elle distingue trois périodes dans le progrès de la révélation. De la création à Moïse, l'Ancien Testament aussi bien que le Nouveau sont encore cachés, bien que les justes d'alors aient déjà vu le Nouveau Testament sous un voile prophétique et y aient cru. De Moïse à Jean-Baptiste, l'Ancien Testament se révèle, mais le Nouveau reste encore caché. Avec la venue du Christ, le Nouveau Testament est enfin dévoilé, les sacrements de l'Ancien Testament cessent d'exister (pp. 97-119). Le chrétien

(1) Henri Marrou, avec la collaboration de A.-M. La Bonnardière, *Saint Augustin et l'augustinisme* (Collection « Maîtres Spirituels », 2). In-12 de 192 pp. Paris, Éditions du Seuil, 1955.

(2) Dr A. D. R. Polman, *De Theologie van Augustinus*. Dogmahistorische Studies. I. *Het Woord Gods bij Augustinus*. Kampen, J. H. Kok, 1955. — Prix : rel. 8,90 fl.; par souscr. aux quatre parties, 8, 50 fl.

continue toutefois à reconnaître l'autorité de l'Ancien Testament, témoin de sa véritable liberté (pp. 119-124).

Le chapitre suivant expose longuement la doctrine augustinienne de *la prédication de la Parole de Dieu*, précisant le rôle de Dieu et du Christ et celui du prédicateur, l'objet et l'effet de la prédication. Pourvu qu'on prêche vraiment l'évangile et lui seul, Dieu agit dans la prédication, il y est présent pour en faire un feu dévorant et un marteau qui écrase le roc (pp. 125-184). *Les rapports entre la Parole de Dieu et l'Église* donnent lieu à l'examen de quatre problèmes classiques (pp. 185-223) : Quel est, selon Augustin, le critère de canonicité? Comment reconnaît-on de fait l'autorité des Écritures? La Bible constitue-t-elle la règle exclusive pour la foi de l'Église? L'Église précède-t-elle, ontologiquement parlant, la Parole de Dieu, ou en est-elle née, liée par conséquent à son autorité pour toute la durée de son existence? Les deux derniers chapitres développent respectivement le rôle de l'Écriture dans la vie spirituelle des enfants de la promesse (pp. 224-239) et son accomplissement dans la vision céleste, où le Christ, Parole de Dieu, se montrera à eux et Dieu sera tout en tous (pp. 240-250).

Cette étude, dont nous n'avons pu donner qu'un résumé sommaire, constituera avec les trois volumes qui la suivront, un exposé d'inspiration calviniste de la doctrine augustinienne qui faisait défaut jusqu'ici. Polman ne craint pas d'engager la discussion, mais il le fait toujours dans un esprit qui veut être scientifique et objectif. Même si l'on ne souscrit pas à plusieurs de ses conclusions, on lira avec profit cet ouvrage qui contribuera certainement à une meilleure intelligence de son important sujet.

[M.-R. Weijers]

Les *Epistulae XCVI-CIX* constituent le tome V des *Lettres de saint Jérôme* éditées en texte critique et traduction française par M. le chanoine Jérôme Labourt, dans les collections de l'Association Guillaume Budé (1). XCVI est la traduction de la lettre pascale de l'évêque Théophile d'Alexandrie en 401, dirigée contre les erreurs christologiques d'Apollinaire et d'Origène. XCVII est un assez court billet de Jérôme à ses amis romains Pammachius et Marcella, pour leur transmettre l'original grec de la lettre de Théophile et sa traduction latine. XCVIII et C sont deux nouvelles lettres pascales de Théophile, en 402 et 403, poursuivant la même réfutation; entre elles est insérée une lettre flatteuse (XCIX) du traducteur à l'évêque. CI-CV correspondance animée entre Augustin et Jérôme au sujet surtout de ses traductions bibliques d'après l'hébreu; l'évêque souhaiterait que Jérôme se borne à traduire les LXX. CVI est une copieuse série d'explications sur les divergences entre Latins et Grecs dans le Psautier, sollicitées par deux clercs ou moines Goths, Sunnia et Frétéla, vivant probablement à Constantinople. CVII à Laeta pour lui tracer une méthode d'éducation de sa fille. CVIII est l'oraison funèbre de sainte Paule, morte le 26 janvier 404. CIX au prêtre toulousain Riparius, qui lui a signalé les erreurs de Vigilance; il promet de les réfuter, si on lui envoie les sophismes de ce personnage odieux, qu'il voudrait « plus exactement appeler Dormitantius ». — La variété considérable des sujets met particulièrement en relief l'extrême richesse, la puissance et la souplesse du style hiéronymien. Serré, précis, comme dépouillé pour traduire la dialectique

(1) Petit-8° de 206 doubles pages; notes complémentaires très denses, pp. 207-214; note critique additionnelle à l'ép. CVI, p. 215 s. Paris, Les Belles Lettres, 1955. — Sur le t. préc., voir *RB.*, 1955, p. 476 s.

de Théophile, ou résoudre les difficultés scripturaires des Goths, il se colore d'une déférence un peu emphatique pour louer l'évêque d'Alexandrie, s'anime, s'émaille de réminiscences littéraires et mélange la véhémence à l'aménité dans la discussion avec Augustin; persuasif, délicat, presque enjoué dans la lettre à Laeta, tendre et émouvant pour pleurer sainte Paule, il explose avec la plus vibrante indignation contre l'impiété de Vigilantius. Il est superflu de le redire : saint Jérôme s'applaudirait aujourd'hui certainement lui-même de la forme élégante et fidèle que lui donne son traducteur français.

[V.]

La collection intitulée *Anciens écrivains chrétiens*, éditée par l'Université catholique de Washington, a pour but de faciliter aux lecteurs de langue anglaise la connaissance des *Œuvres des Pères* par des traductions aussi fidèles que parfaitement adaptées à l'usage moderne de l'anglais. Le vol. XXI vient de paraître. Il est consacré, par Dom P. Sherwood, aux deux traités fameux de S. Maxime le Confesseur : *La vie ascétique* et *Les quatre centuries sur la Charité* (1). On sait que S. Maxime, né en 580, avait fait à Byzance des études très brillantes, qui lui valurent de bonne heure le poste éminent de premier secrétaire impérial à la cour d'Héraclius. Il ne tarda pas néanmoins à l'abandonner, pour se vouer au plus rigoureux ascétisme dans un monastère de Chrysopolis, aujourd'hui Scutari. Devenu promptement un maître renommé d'ascétisme et de savoir théologique, l'humble moine dut émigrer, en 627, sous la menace de l'invasion perse. Il se retira d'abord en Afrique, à Rome ensuite, où il se révéla comme une des plus puissantes colonnes de l'orthodoxie catholique au milieu des controverses provoquées par les hérésies monophysites. Arrêté en 653, sur l'ordre de l'empereur monothélite Constant II, il fut brutalement exilé en Thrace et plus tard sur la rive orientale de la Mer Noire, où il mourut en 662, épuisé par l'âge et surtout les traitements barbares de ses geôliers. Constatant que les œuvres de S. Maxime n'ont guère pénétré jusqu'ici dans la spiritualité anglo-américaine, Dom Sherwood en présente les traités les plus expressifs et les rend accessibles à tout lecteur. Sous la forme familière d'un dialogue entre un jeune novice et un vieux moine, *La vie ascétique* expose les principes fondamentaux qui achemineront le religieux vers son salut : but essentiel de l'Incarnation de Jésus. Dans *Les quatre centuries sur la Charité*, la plus haute doctrine mystique est condensée en 4 séries — par imitation des 4 Évangiles —, groupant chacune 100 expressives sentences — nombre parfait rapporté directement au Dieu Unique —, pour exprimer l'essentielle loi d'amour. Une ample Introduction esquisse à larges traits la vie de S. Maxime et caractérise l'ensemble de sa doctrine dans ses écrits variés. La traduction des deux traités de spiritualité s'enrichit d'abondantes notes — rejetées à la fin du texte en numérotation continue, à la suite d'une érudite bibliographie sélectionnée. — Un précieux Index alphabétique couvrant 14 pages à 2 colonnes très denses termine cet excellent ouvrage.

[V.]

(1) *Ancient Christian Writers*. Vol. XXI : *St. Maximus the Confessor. The Ascetic Life. — The Four Centuries on Charity*, translated and annotated by Polycarp Sherwood, O.S.B., S.T.D., prof. of Patrology. Pontifical Institute of St. Anselm, Rome. Petit-8° de VIII-284 pp. Londres, Longmans, Green and Co., 1955. — Prix : 25 sh. net.

La première édition italienne du *De Errore...* de Firmicus Maternus vient de paraître par les soins de A. Pastorino (1). Pour le texte, P. accueille ou propose quelques améliorations à l'édition de Ziegler, parfois il revient au ms. Un ré-examen de celui-ci n'a d'ailleurs apporté aucun élément nouveau. Les lectures ou corrections divergentes sont portées dans l'apparat critique. S'il n'y a pas de traduction complète, les passages obscurs sont expliqués dans le Commentaire courant, où sont présentées les principales propositions faites jusqu'à présent. Ce Commentaire porte aussi sur les faits d'histoire des religions et, plus généralement, d'archéologie qui se trouvent impliqués dans le texte; sur ce point, l'œuvre de Heuten a été largement complétée et mise à jour. Enfin, de nombreux textes parallèles contenus, soit dans l'œuvre astrologique de Firmicus, soit dans les contemporains, sont également signalés, avec référence aux études spéciales. L'introduction contient les indications nécessaires sur la date du livre, sur les éditions et traductions successives. On y trouve aussi rassemblées les fautes et particularités orthographiques du ms., accidentelles ou systématiques. Peut-être faut-il regretter que P. ait nettoyé son texte de plusieurs de ces fautes sans qu'aucun signe avertisse le lecteur. L'introduction contient aussi une étude sur les particularités morphologiques de la langue; pour la syntaxe, P. renvoie à Groehl. Un paragraphe plus développé montre l'usage des figures classiques de la rhétorique. Ce petit volume intéressera donc aussi bien ceux qui s'attachent à l'étude du latin tardif que ceux qui portent leur attention sur la fin des religions antiques.

[M. Du B.].

Nous ne sommes pas de ceux qui méprisent systématiquement la pensée grecque. Aussi saluons-nous avec joie le premier volume d'une *Histoire de la Pensée* où M. Jacques Chevalier donne la synthèse de ses recherches et de ses réflexions sur *la Pensée Antique* (2). On n'est pas compétent ici pour discuter les solutions qu'apporte J. Ch. sur des problèmes d'interprétation parfois bien difficiles. Mais on pense pouvoir dire que son exposé nous a donné de réelles clartés sur la consistance propre des systèmes philosophiques de l'antiquité, et sur leurs relations réciproques. Ces lumières ne tiennent pas seulement à la richesse d'information du livre, dont on pourra juger par les notes et la bibliographie, mais aussi et davantage à la profondeur où l'A. cherche le contact avec la pensée qu'il analyse, en y engageant toute sa propre expérience philosophique et spirituelle. J. Ch. tient résolument pour la philosophia perennis; il lui paraîtrait vain d'insister sur l'originalité d'un système au point de le couper de ce centre de convergence d'où tout système tire sa valeur. Aussi n'hésite-t-il pas à montrer les affinités des grandes doctrines grecques avec le Christianisme: quitte à montrer aussi comment la pensée chrétienne les a prolongées, dépassées, et corrigées au besoin. (Ailleurs, il indique comment d'autres systèmes se sont ranimés dans le monde moderne.) Ch. n'a pas de peine à montrer, chez les Grecs, une incertitude assez générale sur Dieu, son unité, sa toute-puissance créatrice, sa providence et ses rapports avec la personne humaine, dont la liberté et l'immortalité ne sont pas non plus très bien affirmées. Mais, puisqu'il faisait cette comparaison, il ne suffisait pas,

(1) Agostino Pastorino, *Iuli Firmici Materni De Errore Profanarum religionum.* (Biblioteca di Studi superiori, sezione « Scrittori cristiani greci e latini » XXVII). In-8° de LXXVI-294 pp. Florence, La Nuova Italia, 1956. — Prix : 3.000 l. it.

(2) J. Chevalier, *Histoire de la Pensée. I. La Pensée antique.* In-8° de 761 pages. Paris, Flammarion, 1955.

pensons-nous, d'opposer théologie à théologie. Il aurait fallu indiquer comment le Judaïsme et le Christianisme sont bien plus qu'une doctrine, une communauté de vie dans le Peuple de Dieu, sous la Seigneurie du Fils de Dieu. M. J. Ch. a bien vu quelque chose de ce genre, les pages où il décrit le Christianisme sont un beau témoignage de sa foi, mais une présentation plus systématique aurait facilité les comparaisons nécessaires. Plutôt que de taxer les Grecs d'orgueil, il aurait fallu, d'autre part, montrer l'état d'isolement où les mettait l'absence d'un système de médiation valable pour leurs exigences spirituelles.

Il nous fallait faire ces remarques puisque Ch. s'est risqué sur notre terrain, mais de cela même nous lui savons gré. Car c'est à cette volonté de tout rapporter à la plus haute sagesse que son livre doit d'être beaucoup plus qu'un manuel, — bien qu'il en ait les qualités de présentation et l'abondante bibliographie, — une véritable initiation à ce qui reste la plus admirable aventure de l'intelligence humaine.

[M. Du B.]

Hegel et Karl Barth. — Un chapitre du livre de K. Barth : « Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte », a été publié à part sous le titre *Hegel*, dans une traduction française due à M. J. Carrère, dont nous ne pouvons apprécier l'exactitude, mais dont la clarté et la beauté font honneur à l'A. et au sujet (1). Ceux qui admettent que la meilleure initiation à une grande pensée est celle que donne un esprit vigoureux, trouveront dans cette œuvre d'un théologien très personnel une excellente introduction à la pensée hégélienne. B., en effet, ne critique H. qu'après l'avoir exposé avec une admiration où il serait faux de voir de l'ironie. B. accepte les questions que pose H. à toute théologie : question de la vérité, de son caractère historique d'événement, de son caractère d'union des contraires, sciences de la nature et sciences de l'esprit. La théologie du XIX^e s., pense B., eut tort de reculer devant ces exigences. Mais c'est qu'elle devinait chez H. la quadruple élimination de l'homme réduit à l'intelligence, du salut réduit à un processus naturel, de la révélation réduite à la raison, et finalement de Dieu réduit à sa propre nécessité. Cependant, dit B., la théologie « n'a ...aucune raison de craindre une renaissance hégélienne possible » (p. 47 s.), H. fut « une grande question, une grande désillusion, et peut-être — quand même — une grande promesse » (p. 53).

[M. Du B.]

La *théologie de Karl Barth* a donné lieu à beaucoup d'études de détail mais à peu d'ouvrages d'ensemble. Celui que vient de faire paraître M. Emmanuele Riverso (2) se recommande du fait qu'il peut tenir compte du dernier volume paru de la « Kirchliche Dogmatik ». Il se recommande bien davantage d'une sympathie certaine pour son objet, et d'un effort remarquable vers un exposé clair et synthétique d'une pensée aussi riche que difficile. Il ne nous appartient pas de dire jusqu'à quel point E. R. a réussi à être parfaitement fidèle à son sujet,

(1) Karl Barth, *Hegel*, traduction de Jean Carrère (Cahiers théologiques, N° 38). In-8° de 55 pp. Neuchâtel et Paris, Delachaux et Niestlé, 1955. — Prix : 3,35 fr.

(2) Emmanuele Riverso, *La teologia esistenzialistica di Karl Barth. Analisi, interpretazione e discussione del sistema.* Gd-8° de 425 pp. Napoli, Istituto Editoriale del Mezzogiorno, 1955.

mais l'abondance de la bibliographie, ainsi que des références données en marge de l'exposé, montrent qu'il a longuement pratiqué K. B. lui-même, avec l'ensemble de la production théologique du protestantisme contemporain, et qu'il en connaît bien le contexte. Il est donc probable que les connaisseurs retiendront le livre d'E. R. parmi ceux qui auront marqué une étape dans l'interprétation du grand théologien protestant.

Comme on peut s'y attendre, E. R. ajoute à sa présentation une critique faite du point de vue de la tradition catholique. Il l'appuie techniquement sur une interprétation de la métaphysique thomiste qui n'est pas la seule possible. En se basant sur les travaux de M. Gilson et du R. P. Geiger, on pourrait, me semble-t-il, serrer de plus près les intuitions métaphysiques de K. B., et discuter plus utilement. De toute façon, entre chrétiens, c'est la Parole de Dieu qui règle les disputes, c'est devant elle en tout cas que chacun prend ses responsabilités. E. R. déclare (p. 297) : « ce qui décide ces problèmes (d'exégèse), quand ils ne sont pas d'importance secondaire, c'est toujours la foi de l'exégète ». Est-il bien sûr qu'il n'en soit pas de même des problèmes de métaphysique, avec l'inconvénient d'une plus grande obscurité? Le vigoureux esprit de système de K. B. n'empêche pas son œuvre d'être une interprétation de la parole de Dieu; on ne peut lui objecter que les endroits de cette Parole qu'il aurait laissés dans l'ombre. Peut-être faudrait-il aussi se demander s'il ne resterait pas chez K. B. de grands débris d'une sagesse toute humaine; en particulier, ce mépris général des aspects « chosistes » de l'homme, de son action, et de sa pensée, que K. B. semble identifier avec le péché. Cela est corrélatif au « projet » existentialiste de vivre à la pointe de son activité, qui est un projet d'auto-divinisation. En renversant ce projet pour y substituer celui de vivre dans l'obéissance à Dieu, K. B. aurait dû réviser son échelle des valeurs; il ne semble pas qu'il l'ait fait, et pourtant la Bible n'invite pas à une simplification aussi destructive de l'homme. On s'excuse d'intervenir dans un débat où se trouvent engagés un très grand esprit et un très consciencieux interprète, mais le public a le droit d'élever la voix. Qu'on veuille bien donc ne voir dans ces suggestions que le signe de l'intérêt du livre de E. R., et de la stimulation qu'il exerce sur la pensée, intérêt qui n'est et ne veut être qu'un reflet de celui qu'éveille K. B. lui-même.

[M. Du B.]

Le Gérant : J. Gabalda.

Imprimé en France

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE). — 3329

Dépôt légal : 1er trimestre 1957.

UNE LITURGIE BAPTISMALE
DANS LA PRIMA PETRI

II. — SON INFLUENCE SUR L'ÉPITRE DE JACQUES

Dans un article précédent (1), j'ai relevé un certain nombre de contacts littéraires entre la *Prima Petri* et d'autres écrits du Nouveau Testament, tels que *Tit.*, *I Jo.*, *Col.* et *Éph.* A la suite de R. Perdelwitz et de quelques auteurs modernes, j'en ai conclu à l'influence plus ou moins directe d'une liturgie baptismale sur ces divers écrits. Je voudrais maintenant poursuivre cette étude en analysant les points de contact entre la *Prima Petri* et l'épître de Jacques. Ils sont très nombreux en effet mais ils ont donné lieu à des interprétations diverses. Pour certains auteurs, Pierre dépendrait de Jacques; pour d'autres, c'est Jacques qui dépendrait de Pierre; d'autres enfin estiment que, indépendamment l'un de l'autre, Jacques et Pierre s'inspireraient de thèmes communs qui circulaient dans les communautés chrétiennes (2). Le fait même que l'on ait pu donner des solutions aussi contradictoires invite à penser que le problème est complexe. On peut se demander toutefois dans quelle mesure une idée *a priori* sur la date de *Jac.* n'aurait pas influencé les jugements que l'on portait sur ses rapports avec *I Petr.* Ceux qui, impressionnés par le caractère archaïque de la christologie de *Jac.*, veulent en faire le premier écrit chrétien auraient tendance à faire dépendre *I Petr.* de *Jac.*; ceux qui, au contraire, impressionnés surtout par les affinités de *Jac.* avec des écrits tels que

(1) *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri. I. — Son influence sur Tit., I Jo. et Col.* *RB.*, 1956, pp. 182-208.

(2) Chez les commentateurs les plus modernes, la tendance est à admettre, soit une dépendance de *I Petr.* par rapport à *Jac.*, soit un emprunt de part et d'autre aux même thèmes de la parénèse chrétienne, sans contact direct entre les deux épîtres. Pour la première thèse, voir surtout : Fr. Spitta, *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums.* II. — *Der Brief des Jakobus*, Göttingen, 1896, pp. 183-202. — J. B. Mayor, *The Epistle of St. James*, London, MacMillan, 1910. — J. Chaine, *L'épître de saint Jacques* (Études Bibliques), Paris, 1927. Les deux premiers sont très affirmatifs, le troisième plus réservé. Pour la deuxième thèse, voir spécialement : J. H. Ropes, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*, New York, 1916, pp. 22-23. — M. Dibelius, *Der Brief des Jakobus*, Göttingen, 1956 (1921), pp. 29-30.

les deux lettres attribuées à Clément de Rome, Barnabé, Hermas, veulent en faire un écrit relativement tardif, du début du second siècle, auraient tendance à faire dépendre *Jac.* de *I Petr.* Dans l'une et l'autre hypothèse, peut-être n'a-t-on pas suffisamment tenu compte du caractère composite de *Jac.* Il est clair que l'épître n'offre pas un développement logique d'idées bien ordonnées; elle se présente plutôt comme une collection de thèmes disparates reliés entre eux assez artificiellement, soit par des mots-crochets (cf. I, 1-5), soit par des thèmes apparemment communs mais qui sont pris en fait en des acceptions différentes (cf. I, 12-13). On peut dès lors se demander si l'auteur de *Jac.* a lui-même composé ces thèmes qu'il juxtapose ainsi, ou s'il ne les aurait pas reçus de sources diverses, se contentant de les rassembler en les modifiant quelque peu selon ses préoccupations propres. De la sorte, la rédaction définitive de *Jac.* étant reportée à une date relativement tardive, les divers morceaux qui s'y trouvent pourraient remonter à des dates fort diverses (1). Mon dessein n'est pas de poursuivre ici une analyse littéraire complète de *Jac.* Je voudrais montrer simplement que, parmi les thèmes repris par *Jac.*, un certain nombre proviennent d'une liturgie baptismale analogue à celle dont s'est inspiré l'auteur de la *Prima Petri*, mais plus proche, semble-t-il, de ses origines judéo-chrétiennes.

Si l'on met à part l'adresse des deux épîtres, le premier thème commun à *I Petr.* et à *Jac.* est celui de la constance dans les épreuves (*I Petr.*, I, 6-9; *Jac.*, I, 2-3). Les auteurs qui ont voulu déterminer les rapports entre ces deux textes n'ont pas tenu compte d'un fait pourtant majeur : le même thème se lit encore en *Jac.*, I, 12 et Paul l'utilise en *Rom.*, V, 3-5 dans un passage qui offre des contacts littéraires certains avec *Jac.*, I, 2-3. Ce sont donc ces quatre textes qu'il faut étudier parallèlement si l'on veut se faire une idée de leurs rapports réciproques (2). Pour des raisons qu'il sera facile de comprendre, nous allons commencer par analyser trois de ces quatre textes : *Jac.*, I, 12; *I Petr.*, I, 6-9; *Rom.*, V, 2-5. Nous pourrons alors examiner le quatrième texte : *Jac.*, I, 2-3.

En *Jac.*, I, 12, nous trouvons les éléments suivants : l'énoncé d'une

(1) *Jac.* offre une christologie très rudimentaire, bien qu'il connaisse l'enseignement du Christ, spécialement le sermon sur la montagne. On ne peut cependant pas arguer de ce fait pour lui assigner une date ancienne puisque les écrits d'Hermas, que l'on date du début ou du milieu du second siècle, présentent une christologie aussi peu développée. Quant à la controverse sur la foi et les œuvres (*Jac.*, II, 14-26), elle est posée en termes analogues dans *I Clément*, XXXII-XXXIII, qui ne semble pas dépendre de *Jac.*

(2) Voir les textes à la page ci-contre.

Jac., I, 12	*Rom.*, V, 3-5	*Jac.*, I, 2-4	I. *Petr.*, I, 6-9
12 μακάριος ἀνὴρ	3 ... ἀλλὰ καὶ καυχώμεθα	2 πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε ὅταν	6 ἐν ᾧ ἀγαλλιᾶσθε
			ὀλίγον ἄρτι εἰ δέον λυπ″
(πειρασμόν)	ἐν ταῖς θλίψεσιν	πειρασμοῖς περιπ″ ποικίλοις	ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς
	εἰδότες ὅτι ἡ θλῖψις	3 γινώσκοντες ὅτι	
		τὸ δοκίμιον	7 ἵνα τὸ δοκίμιον
		ὑμῶν τῆς πίστεως	ὑμῶν τῆς πίστεως
			πολυτιμότερον τοῦ χρυσίου
			τοῦ ἀπολλυμένου, διὰ πυρὸς
			δὲ δοκιμαζομένου
ὃς ὑπομένει πειρασμὸν	ὑπομονὴν κατεργάζεται	κατεργάζεται ὑπομονήν	
ὅτι δόκιμος γενόμενος	4 ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμὴν	4 ἡ δὲ ὑπομονὴ	
λήμψεται		ἔργον τέλειον ἐχέτω	
τὸν στέφανον τῆς ζωῆς	ἡ δὲ δοκιμὴ ἐλπίδα	ἵνα ἦτε τέλειοι καὶ ὁλό-	εὑρεθῇ εἰς ἔπαινον καὶ δόξαν
ὃν ἐπηγγείλατο	5 ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει	κληροι...	καὶ τιμὴν ἐν ἀποκαλύψει
			Ἰησοῦ Χριστοῦ
τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.	ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ		8 ὃν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε
	ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις		εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὁρῶντες
	ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου		πιστεύοντες δὲ ἀγαλλιᾶσθε...
	τοῦ δοθέντος ὑμῖν.		

béatitude (μακάριος) pour celui qui *tient bon* (ὑπόμενει) dans l'*épreuve* (πειρασμός). Cet homme en effet est devenu *éprouvé* (δόκιμος) et se trouve digne de recevoir la *couronne de vie* (τὸν στέφανον τῆς ζωῆς), récompense de ceux qui, par leur fidélité, ont prouvé à Dieu *leur amour* (τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν). La perspective est nettement eschatologique : il s'agit de tenir bon durant la grande épreuve qui doit précéder la fin des temps pour recevoir ensuite la récompense céleste promise aux triomphateurs.

En *Rom.*, v, 3-5 nous retrouvons la même séquence avec des expressions différentes : la *glorieuse assurance* (καυχώμεθα) qui correspond à la béatitude de *Jac.*, la *tribulation* (θλῖψις), la *constance* (ὑπομονή), la vertu *éprouvée* (δοκιμή), enfin l'espérance, qui a pour objet la *gloire* eschatologique que Dieu doit nous donner si nous restons fidèles (cf. le v. 2) et qui correspond à la couronne de vie de *Jac.*, i, 12. Comme dans *Jac.*, la mention de notre *amour pour Dieu* vient achever la perspective, en donnant la justification ultime de notre espérance.

En *I Petr.*, i, 6-9, même affirmation initiale de la *joie* (ἀγαλλιᾶσθε) dans les *épreuves* (πειρασμοῖς). Ces épreuves sont comme le feu qui permet de reconnaître la bonne qualité des métaux précieux; ici, le métal précieux est *notre foi* (πίστις), c'est-à-dire notre fidélité à Dieu, qui, si elle résiste à l'épreuve, se montre d'une qualité *éprouvée* (τὸ δοκίμιον) et deviendra objet *de gloire* et d'honneur lors de la manifestation eschatologique du Christ, de ce Christ que *nous aimons* sans le voir encore. La différence majeure de ce texte avec les deux premiers, c'est qu'il substitue le thème de la fidélité à celui de la constance : mais en fait, les deux idées sont connexes et presque identiques (1) : dans les deux cas, il s'agit de ne pas renier le Christ lorsque l'épreuve eschatologique se présente (cf. *II Thess.*, i, 4; *Apoc.*, xiii, 10; *II Tim.*, ii, 10-11; *Apoc.*, ii, 10 comparé à *Jac.*, i, 12; *Hebr.*, xii, 1 après les exemples de fidélité du chap. xi). Dans les trois textes analysés on trouve donc la même séquence logique : joie, épreuves (ou tribulation), constance (ou fidélité), résistance à l'épreuve (éprouvée), gloire eschatologique comme récompense de la vertu éprouvée, le tout résultat de notre amour.

D'autres textes du N. T. contiennent en partie ces thèmes (2). Les souffrances sont motif de joie, parce qu'elles auront leur compensation eschatologique (*Mat.*, v, 11 ss. et *Lc.*, vi, 22 ss.; cf. *I Petr.*, iv, 13 ss.).

(1) Sur le thème biblique de la *constance*, cf. C. Spicq, ΥΠΟΜΟΝΗ *patientia*, *RSPT.*, 1930, pp. 95 ss.

(2) Cf. Wolfgang Nauck, *Freude im Leiden*, *ZNW.*, 1955, pp. 68 ss.

Il faut garder la constance (ou la fidélité) dans les épreuves pour recevoir la récompense que le Christ apportera lors de son retour (*Mc.*, XIII, 13 et *Lc.*, XXI, 19; cf. *Apoc.*, II, 10 et surtout *II Thess.*, I, 4). Mais seuls les trois textes précédemment analysés contiennent les thèmes de la vertu « éprouvée » et de l'amour; ils forment donc un groupe bien défini et se rattachent à tout le moins à une tradition commune. Cette tradition peut remonter aux milieux juifs d'où le christianisme est issu, comme en font foi les deux textes suivants : « Mon fils, si tu prétends servir le Seigneur, prépare-toi à l'épreuve (πειρασμόν)... Attache-toi à lui, ne t'éloigne pas, afin d'être exalté à ton dernier jour... Car l'or est éprouvé (δοκιμάζεται) dans le feu et les fidèles dans la fournaise de l'humiliation. Mets en Dieu ta confiance (πίστευσον) et il te viendra en aide, suis une voie droite et espère en lui... Car le Seigneur est compatissant et miséricordieux, il remet les péchés et sauve au jour de la détresse (θλίψεως)... Malheur à vous qui avez perdu l'endurance (ὑπομονήν), que ferez-vous lorsque le Seigneur vous visitera? Ceux qui craignent le Seigneur ne transgressent pas (ἀπειθήσουσιν) ses paroles, ceux qui l'aiment (οἱ ἀγαπῶντες αὐτόν) observent ses voies. Ceux qui craignent le Seigneur cherchent à lui plaire; ceux qui l'aiment se rassasient de sa loi » (*Sir.*, II, 1-16). Ce texte fut écrit quelques années avant la persécution d'Antiochus Épiphane, à une heure où l'épreuve devenait prévisible. On y trouve déjà tous les thèmes reconnus précédemment : l'épreuve (tribulation), la constance, la vertu éprouvée, la récompense eschatologique, l'amour de Dieu; mais au lieu d'une béatitude initiale, nous avons ici une malédiction contre ceux qui ont perdu l'*hupomonè* (II, 14).

Le second texte est tiré du livre de la Sagesse, dans une section consacrée à donner le véritable sens des souffrances du juste persécuté : « Les âmes des justes, elles, sont dans la main de Dieu... S'ils ont, aux yeux des hommes, connu le châtiment, leur espérance était pleine d'immortalité; pour une peine légère ils recevront de grands bienfaits. Dieu les a soumis à l'épreuve (ἐπείρασεν) et les a trouvés dignes de lui; comme l'or au creuset il les a éprouvés (ἐδοκίμασεν), comme un holocauste il les a agréés. Au jour de sa visite ils resplendiront (ἀναλάμψουσιν), ils courront comme des étincelles à travers le chaume... Ceux qui mettent en lui leur confiance comprendront la vérité et ceux qui sont fidèles dans l'amour (οἱ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ) (1) demeureront

(1) La *Bible de Jérusalem*, à laquelle nous empruntons cette traduction, comprend ici : « Et ceux qui sont fidèles demeureront auprès de lui dans l'amour »; il me semble plus juste de rattacher l'expression « dans l'amour » à ce qui précède et non à ce qui suit.

auprès de lui » (*Sag.*, III, 1-9). Ce texte doit être complété par *Sag.*, V, 15-16, qui décrit ainsi la récompense eschatologique du juste persécuté : « Mais les justes vivent éternellement; leur récompense est aux mains du Seigneur, c'est le Très-Haut qui d'eux prend souci. Aussi recevront-ils de la main du Seigneur la couronne royale de gloire et le diadème de beauté... »

Ainsi donc, *Jac.*, I, 12; *Rom.*, V, 3-5 et *I Petr.*, I, 6-9 suivent un schème identique qui a son origine dans la littérature sapientielle. Des trois textes, le plus primitif est certainement *Jac.*, I, 12 : c'est lui qui garde la formulation la plus simple; c'est lui aussi qui reste le plus proche des expressions de l'A. T. (« Bienheureux l'homme qui supporte l'épreuve », cf. *Dan.*, XII, 12, d'après Théodotion, et XII, 1-2; sur la couronne de vie, cf. *Sag.*, V, 15-16), à tel point que sa rédaction n'offre même rien de spécifiquement chrétien. *Rom.*, V, 3-5 et surtout *I Petr.*, I, 6-9 apparaissent comme des adaptations et des amplifications du thème primitif, sans que l'on puisse par ailleurs déceler des contacts littéraires précis entre eux (le vocabulaire reste en partie différent). Allons-nous en conclure que *Rom.* et *I Petr.* dépendent de *Jac.*? La réponse doit être nuancée. Comme l'ont remarqué beaucoup de commentateurs, *Jac.*, I, 12 forme un tout sans lien précis avec le contexte; le thème de l'épreuve se poursuit bien aux versets 13 ss., mais le sens du mot est très différent. Il est fort possible, sinon probable, que *Jac.*, I, 12 représente un hymne, ou un fragment d'hymne, reprise par l'auteur de l'épître et incorporée de façon assez artificielle à l'ensemble (1). Dans ce cas, *Rom.* et *I Petr.* peuvent dépendre, non pas directement de l'épître de Jacques, mais de l'hymne (ou du fragment) reprise par Jacques, dépendance qui pourra être, évidemment, plus ou moins médiate.

Revenons maintenant au texte que nous avons laissé de côté : *Jac.*, I, 2-4. Lorsque l'on compare ce texte avec les précédents, une double constatation s'impose. D'une part, les contacts littéraires, peu caractéristiques entre les trois premiers textes, sont ici évidents, soit entre *Jac.* et *I Petr.* (πειρασμοῖς ~ ποικίλοις... τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως) (2), soit entre *Jac.* et *Rom.* (γινώσκοντες ὅτι... κατεργάζεται ὑπομονήν, ἡ δὲ ὑπομονή — εἰδότες ὅτι... ὑπομονὴν κατεργάζεται, ἡ

(1) Il semble qu'en *Jac.*, V, 11 l'auteur se réfère effectivement à un texte bien connu de ses lecteurs sur la béatitude de ceux qui « tiennent » dans les épreuves. Ne serait-ce pas le fragment d'hymne cité en I, 12?

(2) Il est vrai que dans *Jac.* les mots τῆς πίστεως sont omis par B troisième main, *ff* et la Syr. Harcl. et pourraient provenir d'une harmonisation avec *I Petr.* Je ne pense pas cependant que ces témoins tardifs soient susceptibles d'emporter la conviction.

δὲ ὑπομονή). De ce seul point de vue, on pourrait penser *a priori* que *Jac.* combine *I Petr.* et *Rom.* D'autre part, *Jac.*, I, 2-4 offre, par rapport aux autres textes, un gauchissement de la pensée qui trahit son caractère secondaire. La perspective eschatologique, si nettement marquée en *Jac.*, I, 12, *Rom.* et *I Petr.* (comme déjà en *Sir.* et *Sag.*) disparaît ici pour faire place à une considération morale qui annonce le thème de la foi inutile si elle ne s'accompagne des œuvres (cf. II, 14-26) : oui, la foi éprouvée engendre la constance, mais que celle-ci s'accompagne d'une œuvre parfaite! Comme conséquence de ce remaniement, le thème de l'amour disparaît aussi. Enfin, alors que la « fidélité » de *I Petr.* est parallèle à la « constance » de *Rom. et Jac.*, I, 12, ici, les deux termes se suivent et font double emploi; il en résulte un déséquilibre dans la pensée : le *dokimion* précède logiquement l'*hupomonè* (alors qu'en *Rom.* et Jac., I, 12, c'est la constance, par sa stabilité même, qui produit le caractère de vertu « éprouvée »); il faudrait alors donner à *to dokimion* le sens de « moyen de mettre à l'épreuve », ce qui nous écarte encore des trois autres textes (1). Pour toutes ces raisons, on devra conclure : il existe des contacts littéraires certains entre *Jac.*, I, 2-4 d'une part, *Rom.*, V, 3-5 et *I Petr.*, I, 6-7 d'autre part; or, ni *Rom.* ni *I Petr.* ne peuvent dépendre de *Jac.* C'est donc *Jac.* qui, ici, dépend de *Rom.* et de *I Petr.*

Dès ces premières analyses se manifeste le caractère complexe des rapports entre *Jac.* et *I Petr.* Si *Jac.*, I, 2-4 dépend de *I Petr.* (et de *Rom.*), en revanche *I Petr.* (et *Rom.*) dépendent, plus ou moins directement, de *Jac.*, I, 12. Il n'y a pas contradiction cependant puisque, nous l'avons vu, *Jac.*, I, 12 a dû avoir une existence indépendante avant d'être incorporé à l'épître de Jacques.

Le second thème commun à *I Petr.* et à *Jac.* est celui de notre naissance par la Parole divine. Mettons en regard les deux textes :

I Petr., I, 22-II, 2

Jac., I, 17-21

17. Tout don excellent, toute donation parfaite vient d'en haut et descend du Père des lumières, chez qui n'existe aucun changement ni l'ombre d'une variation.

(1) Dans *I Petr.*, δοκίμιον n'est pas un substantif (comme en classique) mais l'adjectif neutre pris substantivement, comme dans *Ps.*, XII, 7 (LXX); il a donc un sens subjectif, comme dans *Rom.* et *Jac.*, I, 12. Cf. A. Deissmann, *Neue Bibelstudien*, pp. 86 ss.

22. Ayant purifié *vos âmes* dans l'obéissance de *la vérité*...
aimez-vous les uns les autres sans défaillance,
23. *ayant été ré-engendrés*
d'une semence non pas corruptible mais incorruptible
par la parole du Dieu vivant et éternel.

24-25. Cit. de *Is.*, XL, 6-8.

1. *Rejetant donc tout mal,*
toute fourberie, hypocrisies, jalousies, médisances,
2. comme des enfants nouveau-nés désirez le lait « *logique* »...
afin de croître en lui
jusqu'au salut.

18. Par volonté *il nous a enfantés*
par une parole de vérité
pour que nous soyons comme les prémices de ses créatures.
19. Que chacun soit prompt à écouter,
20. lent à parler, lent à la colère; car la colère de l'homme n'accomplit pas la justice de Dieu.
21. *C'est pourquoi, rejetant toute* malpropreté, tout reste de *mal,*
recevez le *logos* inné
qui peut *sauver vos âmes.*

Malgré certaines amplifications de part et d'autre, que nous allons préciser tout à l'heure, il est facile de retrouver le « noyau » primitif commun aux deux textes. Il comporte tout d'abord l'affirmation centrale de notre naissance divine par l'effet de la Parole de Dieu (*I Petr.*, I, 23; *Jac.*, I, 18). Dans le N. T., ce thème ne se rencontre qu'ici et en *Jo.*, I, 12 (qui dépend de la même liturgie baptismale, cf. *infra*); ailleurs, il fait place au thème de la naissance par l'effet de l'Esprit de Dieu (1). Ce premier contact entre *I Petr.* et *Jac.* est donc très significatif. *Jac.* emploie le verbe ἀπεκύησεν, au lieu du ἀναγεννήσας de *I Petr.*, expression assez singulière puisqu'elle exigerait normalement un sujet au féminin. Je pense que, ici comme ailleurs, *Jac.* a voulu « accrocher » le thème de notre naissance divine au thème précédent au moyen du même verbe, employé régulièrement en I, 16 (2). Nous aurions là un premier indice de remaniement dans *Jac.* Notons encore que l'expression « Parole de vérité » de *Jac.*, I, 18 se trouve dédoublée en *I Petr.* : nous avons été engendrés par la Parole (I, 23) et purifiés par la Vérité (I, 22); mais il est clair que Parole et Vérité ne font qu'un. — Après l'affirmation de notre naissance divine, *I Petr.* et *Jac.* tirent la conséquence morale qui en découle : c'est pourquoi

(1) Voir spécialement *Tit.*, III, 5; *Jo.*, III 5 et *Rom.*, VIII, 14-17.
(2) Sur l'utilisation du verbe ἀποκυεῖν, voir l'étude très fouillée de C. M. ERDSMAN, *Schöpferwille und Geburt* *ZNW.*, 1939, pp. 11-44.

(διό, οὖν) rejetant (ἀποθέμενοι) tout mal (πᾶσαν... κακίαν), il faut s'attacher (désirer, recevoir) au *Logos* afin de parvenir un jour au salut. Sans doute, l'idée de « rejeter » toute malice est assez courante dans la littérature néotestamentaire. Il n'en reste pas moins vrai que nous sommes ici en présence d'une suite d'idées si précise qu'il me semble impossible de refuser au moins une source commune.

Je pense en effet qu'il ne s'agit ici, ni d'un emprunt de *I Petr.* à *Jac.*, ni d'un emprunt de *Jac.* à *I Petr.*, mais de l'utilisation de deux liturgies baptismales parallèles, car aussi bien *Petr.* que *Jac.* présentent des traces de remaniement. En *I Petr.*, II, 2, l'expression τὸ λογικὸν... γάλα est difficile. Mais elle peut et doit s'expliquer en référence à *Jac.*, I, 21, ici plus primitif : le lait n'est autre que la Parole de Dieu, et l'on pourrait traduire *I Petr.* ainsi : « le lait de la Parole » (1). Il semble que *I Petr.* a réinterprété sa source en fonction de l'idée des « enfants nouveau-nés », désirant le lait qui va leur permettre de grandir. Ce thème, introduit par *I Petr.*, aurait été combiné avec celui de la Parole et le résultat serait cette expression peu ordinaire de « lait *logikon* ».

Le cas de *Jac.* est plus complexe. Qu'en est-il d'abord de *Jac.*, I, 17, qui n'a pas son parallèle en *I Petr.* : est-ce *Jac.* qui a ajouté ou *Petr.* qui a retranché? Pour résoudre ce problème, il faut se rappeler ce que nous avions dit dans l'article précédent (2) : *I Jo.*, III, 1-11 offre un parallélisme étroit avec *I Petr.*, I, 13-23 et dépend de la même liturgie baptismale; donc *Jo.* connaît et utilise cette liturgie. Or les contacts de *Jo.* se font, non seulement avec *I Petr.*, mais aussi avec *Jac.* Il y a d'abord *Jo.*, I, 12 : « Et à tous ceux qui le reçurent (le *Logos*), il leur a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu », que l'on comparera avec *Jac.*, I, 18, 21 : « Il nous a enfantés par un *Logos* de vérité... recevez le *Logos* inné qui peut sauver vos âmes. » De plus, *Jo.* et *Jac.* connaissent tous les deux le thème de la naissance spirituelle venant d'en haut (ἄνωθεν). *Jac.* dit en effet que tout don parfait vient *d'en haut*, et descend du Père des lumières (I, 17); mais il est clair que ce « don » n'est autre que l'enfantement par le moyen de la Parole de vérité (I, 18). *Jo.* affirme de même : « Nul, s'il ne naît *d'en haut*, ne peut voir le royaume de Dieu... Nul, s'il ne naît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu » (*Jo.*, III, 3,5). Ainsi, Jean semble dépendre d'un texte liturgique (noter le caractère baptismal de III, 5) plus proche de *Jac.* que de *I Petr.*, au moins sur ce point (3).

(1) Cf. R. Leconte, *Les Épîtres Catholiques* (Bible de Jérusalem), p. 75.

(2) *Art. cit.*, pp. 200 ss.

(3) A ces rapprochements, il faut joindre aussi le thème du « monde », au sens péjoratif. On en fait souvent une caractéristique johannique, et il est vrai que *Jo.* a développé spécia-

On soulignera enfin *I Jo.*, I, 5 : « Dieu est lumière », qui pourrait être comparé à *Jac.*, I, 17 : « le Père des lumières ». Il semble donc que *Jac.*, I, 17 a dû appartenir à une des formes de la liturgie baptismale, celle que *Jo.* a connue aussi et utilisée. C'est donc *I Petr.* qui supprime (l'auteur de la lettre ou déjà la liturgie qu'il suivait).

Jac., I, 19-20, qui n'a pas non plus de parallèle en *I Petr.*, se présente dans des conditions bien différentes. Ce passage forme un tout qui pourrait être retiré de son contexte sans rien perdre de son sens. C'est une maxime de sagesse, ou un ensemble de maximes, qui se retrouve fréquemment dans les écrits sapientiaux (cf. *Sir.*, V, 11; et aussi *Sir.*, IV, 29; *Prov.*, XIII, 8; XXIX, 20; XV, 1; *Qoh.*, VII, 9; *Pirqê Aboth*, I, 15; II, 10) : il faut savoir écouter les paroles des Sages, éviter de parler à la légère, ne pas agir sous l'effet de la colère. Or, non seulement ce *logion* forme un tout indépendant, mais il rompt manifestement le lien entre les vv. 18 et 21 : c'est parce que (διό) l'homme a été enfanté par la Parole de vérité qu'il doit abandonner tout mal et recevoir (i. e. « écouter », cf. *infra*) la Parole qui est en lui. Dans l'état actuel du texte, le v. 21 semble dépendre du verbe ἔστω (v. 19) et non du verbe ἀπεκύησεν (v. 18). Il est facile d'ailleurs de comprendre le motif de l'insertion de ce *logion :* d'une part, il répondait bien aux préoccupations dominantes de l'auteur de la lettre, qui va insister sur la nécessité de mettre un frein aux écarts de langage (I, 26; III, 1 ss.); d'autre part, il pouvait s'insérer ici grâce à l'idée de « écouter » qui se trouve en tête du *logion* et qui sera le thème dominant des vv. 21 ss. (cf. *infra*). Mais ici comme souvent ailleurs, *Jac.* transforme le sens primitif du texte qu'il reprend : d'après les passages semblables que l'on peut trouver dans les livres sapientiaux, il s'agissait primitivement d'écouter les Sages; ici, il s'agit d'être prompt à écouter la Parole de Dieu. De toute façon, les vv. 19-20 apparaissent comme un corps étranger, et c'est la preuve que *Jac.* reprend un texte antérieur auquel il fait subir quelques modifications.

Après avoir comparé *I Petr.* et *Jac.* du point de vue littéraire, il faut maintenant analyser leur teneur théologique, ou plus exactement leur résonance chrétienne. Celle de *I Petr.* ne fait aucun doute, bien que, à vrai dire, cela ressorte plus du contexte que du texte lui-même. La parole de Dieu qui est venue régénérer le fidèle, c'est la parole de la prédication évangélique (cf. I, 24 s.). Il n'est pas question explicite-

lement ce thème; mais il l'a pris sans doute à la liturgie baptismale; cf. *Jac.*, I, 27 et *Tit.*, II, 12 (voir *infra*). Jean dépend beaucoup plus de la catéchèse primitive commune qu'on ne le pense souvent.

ment du baptême mais, on l'a vu (1), les expressions de II, 1 s. font allusion à un fait très précis qui est précisément le baptême que les néophytes viennent de recevoir. Tout le développement s'inscrit dans la typologie plus générale du baptême chrétien, en référence à l'Exode.

Le cas de *Jac.* est beaucoup plus délicat. En fait, nous nous trouvons ici devant un des passages les plus difficiles et les plus controversés de l'épître, et mon dessein n'est pas d'en faire un commentaire détaillé. Je voudrais seulement souligner ce qui peut éclairer les rapports entre *I Petr.* et *Jac.* De quelle Parole s'agit-il aux vv. 18 et 21? Comment cette Parole divine est-elle venue en nous? La réponse à la première question ne devrait pas faire de difficulté, à moins de fermer les yeux devant l'évidence. *Jac.* va passer insensiblement de l'idée de Parole à celle de Loi (vv. 22-25); il est certain que pour lui la Parole n'est autre que la Loi, selon une façon de parler courante dans les livres saints. Mais de quelle Loi s'agit-il? De la Loi mosaïque ou de la Loi nouvelle du christianisme? Avec Spitta et d'autres, je pense que *Jac.* pense essentiellement à la Loi mosaïque : c'est elle qui doit nous juger (II, 12; cf. *Rom.*, II, 12, où Paul s'adresse à des Juifs en reprenant leurs propres expressions; voir nos développements *infra*); c'est elle qu'il faut accomplir intégralement, jusque dans tout le détail des préceptes (II, 8-11, que l'on opposera à *Gal.*, III, 10-11). Sans aller jusqu'à prétendre, comme Spitta, que *Jac.* est un écrit purement juif, je pense cependant que c'est un écrit judéo-chrétien, émané d'un auteur, ou d'un milieu de pensée, pour qui la Loi mosaïque restait la seule norme devant régler les activités morales de l'homme.

Comment comprendre alors *Jac.*, I, 21 : « Recevez le *Logos* inné (ἔμφυτος) qui peut sauver vos âmes »? A première réflexion, il semble qu'il y ait contradiction entre les deux expressions : « recevez » et « inné »; comment recevoir une chose qui est en nous par nature? Ceux qui veulent voir dans la « Parole » de *Jac.*, I, 21 la prédication évangélique insistent sur l'expression « recevez », si courante dans le christianisme primitif pour désigner l'attitude de l'homme devant cette prédication. Mais alors, l'interprétation du ἔμφυτος devient une gageure. Au contraire, si la Parole n'est autre que la Loi mosaïque, le texte devient très clair. Étant donné le ton philosophique de tout le morceau (cf. I, 17!), on peut penser que *Jac.* reprend les thèmes de la propagande juive, qui, pour faire pièce à la propagande stoïcienne, soulignait les rapports entre Loi mosaïque et loi de la raison humaine :

(1) *Art. cit.*, p. 196. Sur la typologie du baptême en référence à l'Exode, voir pp. 191 ss.

ce n'étaient pas deux lois différentes, mais une seule et même loi exprimée sous deux formes successives, sous forme de loi naturelle d'abord, le λόγος ἔμφυτος, puis sous forme de Loi mosaïque, le λόγος γραπτός (1). Mais si la Loi est innée à l'homme, comment celui-ci peut-il la « recevoir »? La difficulté se résoud facilement si l'on admet que l'expression de *Jac.* recouvre un aramaïsme. En araméen, en effet, le même verbe (קבל) signifie à la fois « recevoir » et « écouter, obéir à ». Dans les Targums, il traduit régulièrement le verbe hébreu שׁמע, spécialement dans les expressions telles que « écouter la Parole » ou « obéir à la Parole » de Dieu. Ici donc, il ne s'agit pas de « recevoir » la Parole au sens grec du verbe, mais de la « recevoir » au sens araméen : l'écouter et lui obéir. Il ne suffit pas que la Parole soit en nous, il faut encore lui obéir. Cette interprétation renforce encore le parallélisme entre *I Petr.* et *Jac.*, cette fois-ci entre *I Petr.*, I, 22 et *Jac.*, I, 21 : « Ayant purifié vos âmes dans l'obéissance de la Vérité » — « Obéissez au *Logos* inné qui peut sauver vos âmes », étant bien entendu que le *Logos* n'est autre que la Parole de vérité (I, 18).

On perçoit dès lors la différence théologique essentielle qui sépare *I Petr.* de *Jac.* Dans *I Petr.*, il s'agit d'une renaissance par la Parole de Dieu contenue dans le kérygme apostolique. Dans *Jac.*, il n'est pas question de renaissance; c'est le peuple juif qui a été enfanté une fois pour toutes lorsque Dieu lui a donné la Loi, cette Loi qui n'était elle-même que l'expression écrite de la loi inscrite dans la nature même de l'homme. Par là, le peuple juif était bien les « prémices des créatures » de Dieu (I, 18). S'il en était ainsi, *Jac.* nous donnerait une forme pré-chrétienne de la liturgie baptismale (reprise du baptême des prosélytes?) qui permettrait de comprendre la genèse du thème chrétien de la renaissance divine du fidèle.

Le troisième thème commun à *I Petr.* et *Jac.* est celui du culte

(1) Sur la distinction entre la loi innée et la loi écrite, cf. *Const. Apost.*, VIII, 9, 8 : « Dieu éternel et tout-puissant, maître de l'univers, créateur et dominateur de tous les êtres, toi qui, par le Christ, as montré l'homme comme l'ornement du monde et lui as donné la loi innée et écrite (ἔμφυτον καὶ γραπτόν) pour qu'il vive comme un être raisonnable (λογικόν)... » Voir aussi VIII, 15, 7 s. « Toi qui n'es pas soumis à la génération, qui es au-dessus de la corruption, qui ne montres pas de changement, qui es immuable par nature, qui habites une lumière inaccessible, qui es invisible par nature, qui es connu de toutes les natures raisonnables (λογικαῖς φύσεσιν) qui te cherchent avec bonne volonté... »; VII, 26, 3 : « Toi, maître tout-puissant, Dieu de l'univers, qui as créé le monde et tout ce qui est en lui et implanté (κατεφύτευσας) la loi dans nos âmes... ». Ces textes sont évidemment très proches de *Jac.*, I, 17-21; ils insistent sur le caractère « naturel » de la loi, en liaison avec l'œuvre créatrice de Dieu, de ce Dieu qui échappe à tout changement. Or, à la suite de Bousset, E. R. Goodenough a montré l'origine judéo-hellénistique des prières liturgiques qui sont contenues dans les chap. VII et VIII des Constitutions Apostoliques (cf. *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, chap. XI).

spirituel : « Et vous-mêmes, comme des pierres spirituelles, édifiez-vous en maison spirituelle, en sacerdoce saint, pour offrir des sacrifices spirituels (πνευματικὰς θυσίας) agréables à Dieu par Jésus-Christ » (*I Petr.*, II, 5). — « Si quelqu'un s'imagine avoir de la religion (θρησκὸς εἶναι) alors qu'il ne met pas de frein à sa langue, celui-là est dans l'illusion, sa religion est vaine (τούτου μάταιος ἡ θρησκεία). La religion pure et sans tache, aux yeux du Dieu et Père, c'est de visiter les orphelins et les veuves dans leur détresse et de se garder pur du monde » (*Jac.*, I, 26-27). Ici, on ne peut parler de contact littéraire précis entre *I Petr.* et *Jac.*, mais seulement d'un thème commun : celui de la vie chrétienne conçue comme un culte spirituel rendu à Dieu. On sait que ce thème se lit également en *Rom.*, XII, 1-2. Ce qui est remarquable, c'est l'enchaînement des idées entre nos deux épîtres : Dieu nous a engendrés par sa Parole de vérité (*I Petr.*, I, 23; *Jac.*, I, 18); en conséquence, il faut rejeter toute malice, toute perversité (*I Petr.*, II, 1; *Jac.*, I, 21) pour « écouter » la Parole qui est en nous et parvenir ainsi au salut (*I Petr.*, II, 2; *Jac.*, I, 21); notre conduite morale prendra alors valeur de culte spirituel (*I Petr.*, II, 5; *Jac.*, I, 26-27). Les deux épîtres se poursuivent en développant, chacune à sa manière, les obligations morales qui incombent à celui qui possède la Parole en lui (*I Petr.*, II, 11 ss.; *Jac.*, II, 1 ss.). Nous avons certainement ici le « noyau » d'une catéchèse baptismale stéréotypée, que pouvait développer à sa guise celui qui présidait la cérémonie.

Jac. insère entre le thème de notre nouvelle naissance (I, 18, 21) et celui du culte spirituel (I, 26-27) un développement sur la nécessité de mettre en pratique la Loi, sans se contenter de l'écouter (I, 22-25). Cette idée est absente des textes parallèles de *I Petr.* Est-ce *Jac.* qui a ajouté ou *Petr.* qui a retranché? Cette deuxième hypothèse me semble la plus vraisemblable pour les raisons suivantes. Tout d'abord, le thème se lit aussi en *I Jo.*, III, 18 s. : « Enfants, n'aimons pas en parole et en langue, mais en œuvre et en vérité; à ceci nous reconnaîtrons que nous sommes de la vérité. » J'ai rappelé plus haut le parallélisme qui existe entre *I Petr.*, I, 13-22 et *I Jo.*, III, 1-11, avec spécialement la finale commune sur la nouvelle naissance du chrétien qui l'oblige à pratiquer l'amour fraternel. J'ai souligné également la parenté de pensée entre *Jac.*, I, 17-21 et plusieurs thèmes johanniques. D'autre part, l'expression johannique : « être de la vérité » signifie : « tirer son origine de la vérité, être né de la vérité » (cf. l'alternance des expressions être né de Dieu et être de Dieu); c'est donc une allusion au thème rencontré en *I Petr.*, I, 22 et *Jac.*, I, 18 : c'est la Vérité (la Parole) de

Dieu qui nous a ré-engendrés. *Jo.* vient donc appuyer *Jac.* contre *I Petr.* : le thème de la nécessité de mettre en pratique la Parole devait faire partie du schème baptismal primitif.

Un autre argument peut être tiré d'une comparaison minutieuse entre *Jac.*, I, 21 ss. et le chapitre II de l'épître aux Romains, dans lequel saint Paul s'en prend aux Juifs qui s'enorgueillissent de posséder la Loi, mais se gardent bien de la mettre en pratique. Nous lisons en *Jac.*, I, 22 : « Soyez des réalisateurs de la Parole (ποιηταὶ λόγου) et pas seulement des auditeurs (ἀκροαταί), vous abusant vous-mêmes. » Paul dit de son côté : « Car ce ne sont pas les auditeurs de la Loi (οἱ ἀκροαταὶ νόμου) qui sont justes aux yeux de Dieu, mais les réalisateurs de la la Loi (οἱ ποιηταὶ νόμου) seront justifiés. » L'adjectif ἀκροατής est rare, même en classique : dans le N. T., il ne se lit qu'en *Rom.*, II, 13 et *Jac.*, I, 22-25. L'adjectif ποιητής se trouve souvent en grec classique, mais avec le sens de « fabriquant, auteur, créateur », d'où dérive celui de « poète » (cf. *Act.*, XVII, 28). Dans le N. T., le texte de *Act.* mis à part, il ne se trouve qu'en *Rom.*, II, 13 et *Jac.*, I, 22-25; IV, 11, et avec un sens bien déterminé dérivé de l'A. T. : non pas « fabriquer » la Loi, mais la mettre en pratique. Nous avons donc un contact littéraire très précis entre *Jac.* et *Rom.* Mais les rapprochements ne s'arrêtent pas là. En *Jac.*, la Parole (la Loi) qu'il faut mettre en pratique, c'est le *Logos* inné (ἔμφυτος), littéralement : inséré dans la nature, connaturel. On a fait remarquer plus haut que, par cette expression, le judaïsme voulait insister sur la similitude entre la Loi mosaïque et la raison naturelle, pour faire pièce à la propagande de la philosophie populaire stoïcienne. Or saint Paul poursuit le passage de sa lettre aux Romains cité plus haut par ces mots : « Car lorsque les païens qui n'ont pas de Loi accomplissent naturellement (φύσει) les prescriptions de la Loi, ces hommes, sans posséder de Loi, se tiennent à eux-mêmes lieu de Loi; ils montrent la réalité de cette loi inscrite (γραπτόν) en leur cœur... » (II, 14-15). Saint Paul joue ici sur la distinction bien connue dans le judaïsme entre loi naturelle (νόμος ἔμφυτος), la raison, et loi écrite (νόμος γραπτός), la Loi mosaïque. Il est possible que *Jac.* pense aussi à cette distinction lorsqu'il parle de Loi de liberté (I, 25) après avoir mentionné la Parole innée; on sait que les rabbins jouaient sur le mot חרות qui, vocalisé différemment, pouvait signifier « libre » ou « gravé » (i. e. inscrit). Quoi qu'il en soit de ce dernier point, l'opposition entre les auditeurs et les réalisateurs de la Loi, jointe à la mention de la loi innée, inscrite dans la nature de l'homme, indique un contact littéraire certain entre *Jac.* et *Rom.* Ajoutons que ce contact ne s'arrête pas là. En *Rom.*,

II, 11, il est dit que Dieu ne fait pas acception des personnes; or *Jac.*, II, 1 ss. va précisément développer ce thème; il est vrai qu'il le fait dans une perspective différente puisqu'il s'en prend aux fidèles qui font acception des personnes en honorant les riches et en méprisant les pauvres, mais ce n'est sans doute pas un hasard si l'idée de l'acception des personnes se retrouve en *Jac.* et en *Rom.*, voisinant avec les textes si proches mentionnés tout à l'heure. En *Rom.*, II, 12, Paul affirme que ceux qui ont péché dans la Loi seront jugés par la Loi; *Jac.*, II, 12 dit de même que nous devons être jugés par la Loi de liberté. En *Rom.*, II, 25, 27 et *Jac.*, II, 9, 11, on retrouve la même expression (παραβατής) pour désigner ceux qui transgressent la Loi, expression qui ne se lit ailleurs qu'en Gal., II, 18. Notons enfin qu'en *Rom.*, II, 24 et *Jac.*, II, 7 on trouve la même idée : ceux qui transgressent la Loi font blasphémer le Nom de Dieu. Malgré tous ces rapprochements, il est difficile de parler d'une dépendance directe de Paul vis-à-vis de *Jac.* ou de *Jac.* vis-à-vis de Paul. On a plutôt l'impression que tous les deux dépendent d'une source commune (juive ou fortement judaïsante), qu'ils utilisent chacun selon ses propres préoccupations.

Il est possible d'ailleurs que, lorsqu'il écrivait le passage sur l'acception des personnes (II, 1-13), l'auteur de l'épître de Jacques se soit laissé influencer encore par des réminiscences venues de *I Petr.*, I, 13 ss., la section contenant la typologie baptismale de l'Exode. Bien entendu, les remarques suivantes ne pourraient à elles seules prouver que *Jac.* et *I Petr.* suivent une source commune. Elles veulent simplement suggérer une possibilité : étant donné que *Jac.*, I, 17-27 et *I Petr.* I, 22-II, 5 suivent une source commune (liturgie baptismale), il est possible que *Jac.*, II, 1-13 contienne des réminiscences de cette même source. Déjà Spitta a fait remarquer (1) comment *Jac.*, I, 26-II, 1 et *I Petr.*, I, 18-21 présentaient un certain nombre de mots exactement dans le même ordre : μάταιος, ἄσπιλος, κόσμος, πίστις, δόξα. Dans *Petr.*, l'adjectif μάταιος caractérise la conduite morale des païens, que les chrétiens suivaient aussi avant leur baptême. Selon une acception néotestamentaire de ce mot, il faut voir ici une allusion au culte des idoles, qui entraînait une vie morale dépravée (2). C'est le même sens qu'il faut donner à l'adjectif dans *Jac.* : le culte « vain » est le culte qui s'adresse aux idoles et qui cause l'incontinence du langage. L'adjectif ἄσπιλος, sans souillure, est utilisé dans le même sens par *Jac.* et *Petr.*; mais le premier l'applique aux chrétiens, le second au

(1) *Op. cit.*, p. 6.
(2) Voir sur ce point de plus amples développements dans mon article précédent, p. 194.

Christ. Le mot κόσμος est utilisé par *Petr.* dans son sens neutre de monde créé; par *Jac.* dans son sens péjoratif de monde mauvais. On notera cependant que dans *Tit.*, II, 12, parallèle on l'a vu à *I Petr.*, I, 13 ss., il est demandé au chrétien de renoncer aux désirs mondains (κοσμικὰς ἐπιθυμίας) ce qui est tout à fait le sens de *Jac.*, I, 27. On sait aussi combien le thème est johannique, et *Jo.* doit dépendre en cela de la liturgie baptismale qui a inspiré tous ces écrits. Enfin, dans *I Petr.*, I, 21, les chrétiens sont dits : fidèles (πιστούς) à Dieu qui a ressuscité Jésus d'entre les morts et lui a donné la gloire (δόξα); de même en *Jac.*, II, 1, il est question de la foi au Seigneur... de gloire. Avec plusieurs auteurs, je pense qu'ici les mots ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ sont une interpolation (1). Le texte parle donc du Seigneur de gloire, c'est-à-dire du Seigneur qui donne la gloire (cf. *Eph.*, I, 17) : le sens est le même dans les deux épîtres.

Notons encore les points de contacts suivants. *Jac.*, II, 1-13 veut réagir contre l'acception des personnes, selon laquelle les fidèles honoraient les riches et méprisaient les pauvres. Or ce thème de l'acception des personnes se trouve en *I Petr.*, I, 17, comme il commandait, on l'a vu, tout le raisonnement de *Rom.*, II, 11 ss. Dans *Petr.* et dans *Rom.*, il s'agit de Dieu qui ne fait pas acception des personnes,

(1) On sait que Jésus-Christ est mentionné explicitement deux fois seulement dans l'épître : ici et dans l'adresse (I, 1), les deux fois avec le titre de Seigneur. Le mot κύριος se lit quatorze fois en *Jac.* Huit fois il désigne Dieu (le Père) d'une façon certaine : en I, 7 (cf. I, 5); III, 9; IV, 10 (cf. le v. 7); IV, 15 (cf. CHAINE : tout le contexte parle de la providence divine qui conduit tous les hommes); V, 4; V, 10-11 (*bis*) (c'est Dieu qui a « achevé » l'histoire de Job en lui donnant la récompense de sa constance). — En V, 7-8, la plupart des auteurs estiment qu'il s'agit de la Parousie du Christ, et donc que le mot désigne ici Jésus. A cela on objectera : 1) Il serait curieux qu'à deux versets d'intervalle le mot κύριος désigne d'abord le Christ, puis Dieu (vv. 8-10), d'autant plus que dans les deux versets le contexte est le même : en V, 7-8, comme en V, 10-11, il s'agit de garder la « constance » en attendant l'intervention du Seigneur. 2) En V, 7-8, le Seigneur dont on attend la Parousie est en même temps le Juge (κριτής); ce mot ne revient qu'une fois dans l'épître, en IV, 12, où il désigne sûrement Dieu. C'est d'ailleurs le Dieu-Juge auquel il est fait allusion aussi en V, 3-6 (avec mention du κύριος!). Tout invite donc à comprendre la Parousie du Seigneur comme concernant Dieu, et non le Christ. Cela ne doit pas nous surprendre; on trouve en effet la même conception de la Parousie dans des écrits qui offrent des affinités manifestes avec *Jac.* : HERMAS, *Sim.*, V, 5, 3; *Diogn.*, VII, 6; *II Clém.*, XII, 1 : dans tous ces écrits, c'est Dieu qui revient à la fin des temps, et non le Christ. On peut donc tenir pour certain qu'en *Jac.*, V, 7-8, le mot κύριος désigne Dieu, et non le Christ. — En V, 14-15, où il est question de l'Extrême-Onction, beaucoup d'auteurs voudraient rapporter le mot κύριος au Christ. Mais de quel droit donner deux sens différents à la même formule qui revient à quatre versets d'intervalle : ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου? Ici non plus, rien n'oblige à rapporter le mot κύριος au Christ. Il est possible d'ailleurs que le premier « Seigneur », omis par B, soit une addition facilitante. Le texte dirait alors : « Qu'ils prient sur lui, après l'avoir oint d'huile, par le Nom... et le Seigneur le relèvera. » Dans ce cas, le Nom représente Yahvé, et le Seigneur ne peut alors désigner que Dieu. — On peut donc affirmer que, I, 1 et II, 1 mis à part, le mot κύριος désigne toujours Dieu dans l'épître de Jacques. Il serait étrange qu'aux seuls passages ci-dessus mentionnés (I, 1 et II, 1) il désigne le Christ, et non Dieu. En II, 1, spécialement, le texte portait bien primitivement : « ... la foi au Seigneur de gloire », et le sens était analogue à celui de *I Petr.*, I, 21.

et l'on peut penser que c'est bien là le thème primitif du texte baptismal dont *Jac.* s'est inspiré pour répondre à une situation concrète de la communauté. Pour combattre l'acception des personnes, *Jac.* fait appel à trois considérations successives. — 1. Dieu a choisi les pauvres comme héritiers du Royaume (II, 5); le thème rappelle *I Petr.*, II, 9, où il est question des chrétiens qui forment un « peuple choisi, un sacerdoce royal ». — 2. Les riches, que vous honorez, font blasphémer le Nom invoqué (ἐπικληθέν) sur vous. Cf. *I Petr.*, I, 17 : « Si vous invoquez (ἐπικαλεῖσθε) comme Père celui qui juge sans faire acception des personnes... » — 3. Il faut observer la « Loi royale » (νόμον... βασιλικόν; cf. *I Petr.*, II, 9, sacerdoce royal) qui prescrit : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même »; ce texte est tiré de la Loi de sainteté de *Lév.*, XIX, à laquelle se réfère explicitement *I Petr.*, I, 15-16, qui fait ensuite l'application à l'amour fraternel (I, 22). De plus, le texte de *Jac.* invoque *le jugement de condamnation* que la Loi portera contre ceux qui auront transgressé un de ses commandements, de même qu'en *I Petr.*, I, 17, il est question de Dieu qui *juge* chacun sans faire acception des personnes.

Tous ces rapprochements ne sauraient être fortuits; ici encore, ils proviennent de ce que *Jac.* et *I Petr.* suivent une source commune. Toutefois, à la différence des autres textes précédemment analysés, ici, il semble que *Jac.* n'utilise que de façon très large sa source, et plutôt par mode de réminiscences à partir du thème de l'acception des personnes dont il prend occasion pour combattre un travers de la communauté à laquelle il s'adresse.

Le quatrième thème commun à *I Petr.* et à *Jac.* est celui de l'humilité du chrétien devant Dieu, pour résister au Diable. Mettons en regard les deux textes.

I Petr., V, 5-9	*Jac.*, IV, 6-10
5. De même, les jeunes, *soyez soumis* aux anciens. Mais tous, cultivez l'humilité les uns envers les autres parce que :	
Dieu résistera aux orgueilleux	6. C'est pourquoi il est dit :
mais il fait grâce aux humbles.	*Dieu résistera aux orgueilleux*
6. *Humiliez-vous donc* sous la puissante main *de Dieu*	*mais il fait grâce aux humbles.*
afin qu'*il vous élève* au Temps,	7. *Soumettez-vous donc à Dieu*
lui remettant tous vos soucis	
puisqu'il prend soin de vous.	

8. Jeûnez, veillez.
Votre ennemi, *le Diable*...
9. *résistez-lui*, affermis dans la foi.

mais *résistez au Diable*
et il fuira loin de vous.
8. Approchez de Dieu et il s'approchera de vous...
10. *Humiliez-vous* devant le Seigneur et *il vous élèvera.*

Le parallélisme entre *I Petr.* et *Jac.* porte sur trois points : même citation de *Prov.*, III, 34 (LXX), avec changement de κύριος en θεός ; nécessité de s'humilier pour être élevé ; résister au Diable. Ici encore, la convergence de ces trois thèmes ne saurait être fortuite.

Une comparaison entre les textes de *I Petr.* et de *Jac.* permet de donner les conclusions suivantes. D'une part, le texte de *Jac.* apparaît beaucoup plus simple et plus dépouillé que celui de *I Petr.*, qui fait plutôt l'effet d'une paraphrase. *Jac.* ne peut donc dépendre de *I Petr.*, puisqu'il représente une formulation plus primitive du thème. Mais d'autre part, la phrase de *Jac.*, IV, 10 : « Humiliez-vous devant Dieu et il vous élèvera » (cf. *I Petr.*, V, 6) semble hors de contexte et elle se trouve beaucoup mieux en situation là où elle est en *I Petr.*, aussitôt après la citation de *Prov.*, III, 34. *I Petr.* ne dépend donc pas de *Jac.*, et il faut admettre alors que tous deux dépendent d'une source commune. Ce devait être un fragment d'hymne liturgique qu'il est possible de reconstituer en suivant l'ordre de *I Petr.* mais en gardant la formulation littéraire de *Jac.* :

Dieu résiste aux superbes,
mais il fait grâce aux humbles.
Humiliez-vous donc devant Dieu
et il vous élèvera.
Résistez au Diable
et il fuira loin de vous.
Approchez-vous de Dieu
et il s'approchera de vous (1).

Il est difficile de déterminer si la suite de *Jac.* : « Purifiez vos mains, etc. », qui n'a pas de parallèle en *I Petr.*, provient de la même hymne ou d'une autre source. Des contacts littéraires assez précis avec *I Clem.*, *II Clem.* et *Hermas* me feraient admettre plutôt la deuxième hypothèse.

(1) Les deux derniers stiques de cette hymne sont à rapprocher évidemment de la cérémonie baptismale attestée universellement dans les plus anciens documents : le néophyte, tourné vers l'occident, renonçait à Satan et à ses œuvres ; puis, tourné vers l'orient, il proclamait sa foi en Dieu. Dans un article de *Lumière et Vie* (n. 26, pp. 105-110) j'ai montré le caractère archaïque, fortement enraciné dans la typologie baptismale de l'Exode, de la formule : « Je renonce à Satan et à ses œuvres. »

Quelle place tenait ce morceau dans la liturgie baptismale primitive? Il est possible de le déterminer en se reportant au texte de la *Prima Petri*. Celui-ci commence par une exhortation aux jeunes : « De même, les jeunes, soyez soumis aux anciens » (v, 5); suit une recommandation à tous les membres de la communauté : il faut cultiver l'humilité, et cette recommandation se fonde sur le texte de *Prov.*, III, 34 qui commence l'hymne dont nous venons de déterminer la forme littéraire. En v, 1, Pierre s'était déjà adressé aux Anciens; mais, comme le reconnaissent beaucoup de commentateurs, le mot « ancien » est pris en deux acceptions différentes : en v, 1, les Anciens sont les chefs de la communauté locale, ceux qui ont charge de « paître le troupeau de Dieu », tandis qu'en v, 5 le mot désigne simplement les « vieux » par opposition aux « jeunes », sans idée de hiérarchie; c'est une recommandation familiale, et non ecclésiologique, comme en *Tit.*, II, 6 et *I Tim.*, v, 1-3 (cf. *Act.*, v, 6-10). Il est donc étrange que, à quelques versets d'intervalle, le même mot soit pris en deux acceptions différentes. D'autre part, le πάντες δέ de v, 5 est difficile, car on l'attendrait après une énumération plus longue, comme en III, 8. On a donc l'impression que la section qui commence en v, 5 n'est plus à sa place. Au contraire, elle viendrait très bien comme conclusion de la section qui énumère les devoirs des divers membres de la communauté, de II, 13 à III, 7. Après la recommandation générale d'être soumis aux autorités civiles (II, 13-17), on aurait successivement les conseils aux serviteurs (II, 18-25), aux femmes mariées (III, 1-6), aux maris (III, 7), puis finalement aux jeunes gens (v, 5), comme dans le passage parallèle de *Tit.*, II, 6 qui, on l'a vu, utilise le même document liturgique. Ainsi, en v, 5, le ὁμοίως ferait suite à ceux qu'on lit en III, 1, 7; le ὑποτάγητε viendrait bien après celui de II, 13 et les ὑποτασσόμενοι de II, 18 et III, 1. Enfin le πάντες serait là pour résumer la suite des conseils de II, 13-III, 7 : Pierre demande à tous la soumission; ici, il résume sa pensée : que tous donc revêtent la ταπεινοφροσύνη, l'humilité, qui est précisément la vertu permettant à chacun de garder sa place au sein de la communauté.

Cette conclusion est confirmée par la remarque suivante. Dans mon précédent article, j'avais souligné les emprunts de Paul à la liturgie baptismale, surtout en *Col.* et *Éph.* (1). Or dans l'épître aux Éphésiens, aussitôt après les conseils aux membres de la communauté (femmes mariées, maris, enfants, parents, serviteurs, maîtres; cf. v, 22-VI, 9), on trouve une exhortation qui offre un parallélisme étroit avec *I Petr.*,

(1) *Art. cit.*, pp. 205-208.

v, 6-9. Il faut puiser son énergie dans la force de la puissance de Dieu (vi, 10; cf. *I Petr.*, v, 6-7) (1) afin de pouvoir résister aux manœuvres du Diable (vi, 11; cf. *I Petr.*, vi, 9), spécialement en se servant du bouclier de la foi qui permet d'éteindre les traits enflammés du Mauvais (vi, 16; cf. *I Petr.*, vi, 9), grâce à une vigilance de tous les instants (vi, 18; cf. *I Petr.*, v, 8). Comme dans *Éph.*, la monition sur la résistance au Diable, de *I Petr.*, v, 6 ss., devait donc suivre immédiatement les conseils aux membres de la communauté, de *I Petr.*, ii, 13-iii, 7. Comment expliquer ce dérangement du texte? Probablement parce que la section qui va de iv, 12 à v, 4 n'appartenait pas à la liturgie baptismale primitive : elle vient après la conclusion de iv, 11, elle est d'un genre littéraire différent, elle reprend en partie des idées déjà exprimées, elle suppose une persécution beaucoup plus actuelle. C'est donc le rédacteur de *I Petr.* qui, ajoutant cette section pour composer sa lettre, aura transposé la monition aux « jeunes » ainsi que l'hymne qui suivait afin de joindre les deux passages où il était question des « anciens ».

Comme conclusion de notre étude, nous allons essayer de préciser dans quelle mesure la *Prima Petri* reflète les éléments d'une liturgie baptismale. Mais il faut auparavant se rappeler une remarque essentielle, déjà faite par le Rév. F. L. Cross (2) : quand on parle de liturgie baptismale, il ne faut pas songer à un texte écrit valable pour toutes les églises, comme ceux qui sont en usage actuellement. D'une part, une certaine liberté d'expression était laissée à celui qui présidait la cérémonie, surtout lorsqu'il s'agissait des exhortations homilétiques. Il devait exister un certain schème commun, mais sujet à de nombreuses variations. D'autre part, la liturgie baptismale évolua certainement, à partir de ses origines juives, pour se « christianiser » de plus en plus, spécialement sous l'influence des milieux hellénistiques. On ne peut donc parler d'une liturgie baptismale chrétienne primitive, mais d'un certain nombre de formes parallèles de cette liturgie, qui auront influencé *I Petr.*, *Jac.* Paul ou Jean.

Il est bien entendu que, ni l'adresse, ni la salutation finale de *I Petr.* n'ont appartenu à la liturgie baptismale. Elles offrent cependant avec

(1) Le parallélisme avec *Éph.* permet de préciser le sens de l'expression : « Humiliez-vous sous la puissante main de Dieu » (v, 6). Il ne s'agit pas de la main de Dieu qui châtie l'homme, mais au contraire de la main de Dieu qui protège l'homme contre ses ennemis (ici le Diable). Le sens en effet est précisé par le participe qui suit : « Humiliez-vous... en remettant à Dieu tous vos soucis » (cf. *Ps.*, iv, 23). L'humilité consiste précisément à compter sur la puissance de Dieu pour obtenir la délivrance, et non sur ses propres forces, (cf. la « main puissante » de Dieu dans les prodiges de l'Exode). Voir encore en ce sens : *Judith*, iv, 9; *Job*, xxii, 23, 27-30; *Ps.*, cxvi, 6; *Sir.*, ii, 17-18.

(2) *I. Peter, A Paschal Liturgy*, p. 37.

elle un lien étroit qu'il importe de souligner. L'expression de I, 1 : « Aux étrangers de la Dispersion » reprend un thème courant du christianisme primitif : les chrétiens doivent se considérer au milieu du monde païen comme des étrangers, en marche vers la patrie céleste. Il y a donc implicitement une allusion au grand cheminement de l'Exode, qui sera mentionné plus explicitement en I, 17 comme un des éléments de la typologie baptismale de l'Exode. De même, en I, 2, l'expression « aspersion du sang de Jésus-Christ » rappelle la scène de *Ex.*, XXIV, 8, tandis que la « sanctification de l'Esprit » annonce déjà la Loi de sainteté de I, 15-16, et « l'obéissance » le thème mentionné en I, 14, 22, en référence à *Ex.*, XXIV, 7 et XIX, 5. L'adresse est donc déjà toute imprégnée de cette typologie de l'Exode qui sera développée en I, 13-II, 10 (1). Quant à la salutation finale, elle reprend, elle aussi, le thème de « l'exil » : le συνεκλεκτή de V, 13 correspond aux ἐκλεκτοῖς de I, 1, et la mention de Babylone reprend celle de la Diaspora (2), aux mêmes versets. Il me semble donc impossible, comme le prétendait Harnack, que l'adresse et la salutation soient très postérieures au corps de la lettre; je les crois au contraire à peu près contemporaines.

Quels sont les éléments que l'auteur de la *Prima Petri* a repris à la liturgie baptismale, et quelles modifications leur a-t-il fait subir?

I Petr., I, 3-5. — C'est une hymne baptismale, reprise presque sans modifications (cf. *Tit.*, III, 5-7; réminiscences en *I Jo.*, III, 1-2; *Col.*, III, 1-4; peut-être aussi en *Gal.*, III, 23 et *Rom.*, VIII, 18).

I Petr., I, 6-9. — Ce fragment sur la nécessité de supporter avec joie et fidélité les épreuves, en vue d'obtenir la gloire céleste, appartenait lui aussi à la liturgie baptismale, étant donné les passages parallèles de *Jac.*, I, 12 (cf. *Jac.*, I, 2-4) et de *Rom.*, V, 2-5. Toutefois, il ne devait pas être lié à l'hymne de I, 3-5. En effet, d'une part, la liaison par la formule ἐν ᾧ (I, 6) est typiquement pétrinienne (cf. II, 12; III, 16, 19; IV, 4). D'autre part, I, 13 se rattache beaucoup mieux à I, 5 qu'à I, 12 et les passages parallèles de *I Jo.* et de *Tit.* ignorent les thèmes contenus dans *I Petr.*, I, 6-12. L'auteur de la *Prima Petri* aura ajouté les vv. 10-12, transformation du *logion* rapporté par *Mat.*, XIII, 17; *Lc.*, X, 24, pour obtenir un schème trinitaire : le Père qui donne l'héritage (I, 3-5), le Fils objet de notre foi et de notre amour (I, 6-9), l'Esprit inspirateur des prophètes (I, 10-12).

(1) Voir sur ce thème mon premier article, pp. 191-195.

(2) Il n'est donc pas sûr qu'ici Babylone symbolise Rome. Je songerais plutôt à une désignation plus générale de notre lieu d'exil, par opposition à la patrie céleste vers laquelle nous cheminons.

L'adresse de la lettre contient une intention trinitaire aussi marquée.

I Petr., I, 13-21. — Homélie préparatoire au baptême, centrée sur la typologie baptismale de l'Exode (cf. *I Jo.*, III, 3-10; *Tit.*, II, 11-14; réminiscences en *Jac.*, I, 26-II, 13; *Col.*, III, 5-13; *Eph.*, IV, 17-24). Ce genre homilétique devait laisser une assez grande liberté à celui qui présidait la cérémonie, mais l'auteur de la *Prima Petri* nous en donne probablement un résumé fidèle.

I Petr., I, 22-II, 10. — Homélie suivant l'administration du baptême, si l'on admet la suggestion de Preisker. Elle continue le thème typologique de l'homélie précédente en insistant sur le fait de notre régénération par la Parole et des obligations morales qui en découlent, le tout dans une perspective nettement cultuelle (cf. *I Jo.*, III, 9-10; *Jac.*, I, 17-27; *Rom.*, VIII, 14-17 et XII, 1-2; réminiscences en *Col.*, III, 14-16).

I Petr., II, 11-III, 7 et V, 5. — Idéal de vie chrétienne donné aux nouveaux baptisés, selon les diverses catégories sociales ou familiales : femmes mariées, maris, enfants, parents, jeunes gens, esclaves et maîtres (cf. *Tit.*, II, 1-10; III, 1; *Col.*, III, 18-IV, 1; *Eph.*, V, 22-VI, 9). Dans *Jac.*, le développement homilétique moral concerne un point très particulier : il faut savoir refréner sa langue (III, 1-12, cf. I, 26; et III, 13-18, cf. I, 17 ss.).

I Petr., V, 5*b*-9. — S'humilier devant Dieu pour résister au Diable (cf. *Jac.*, IV, 6-10; *Eph.*, VI, 10 ss.). C'est une hymne baptismale qui devait servir de conclusion aux monitions morales, mais elle est reprise assez librement par *I Petr.*

I Petr., III, 8-12. — La première partie de ce morceau (vv. 8-9) contient une liste de vertus à cultiver dont on trouve l'équivalent en *Rom.*, XII (cf. spécialement *Rom.*, XII, 17). Il faut en rapprocher *I Petr.*, IV, 7-11, qui est de même genre littéraire et trouve lui aussi de bons parallèles en *Rom.*, XII, 7, 13. En plus des devoirs familiaux et sociaux, on devait évidemment recommander aux premiers chrétiens un certain nombre de vertus générales, relevant plus ou moins directement du précepte de l'amour fraternel. Il est difficile de déterminer la place exacte de ces monitions par rapport aux exhortations concernant les vertus familiales et sociales. — La seconde partie du morceau (vv. 10-12) est une citation du *Ps.* XXXIV, que l'on chantait certainement au cours de la cérémonie liturgique : ne parlait-il pas « d'illumination » pour ceux qui « s'approchent » de Dieu (v. 6)? On en trouve d'autres réminiscences dans *I Petr.*, II, 3-4 (cf. *Ps.*, XXXIV, 9, 6), peut-être *I Petr.*, II, 1 (cf. *Ps.*, XXXIV, 15), et aussi *Jac.*, IV, 8, 10 (cf. *Ps.*, XXXIV, 19).

I Petr., III, 13-IV, 6. — Ce fragment concerne une situation très précise : les persécutions endurées par les fidèles pour le nom du Christ. Je ne pense pas qu'il ait fait partie de la liturgie baptismale primitive. C'est plutôt une composition du rédacteur de l'épître. En effet, III, 16 reprend II, 12; III, 17 reprend II, 20. D'autre part, III, 18 à IV, 6 contient les divers éléments d'un *credo* baptismal : mort du Christ (III, 18), descente aux enfers (III, 19) (1), résurrection (III, 21*d*), session à la droite de Dieu (III, 22), jugement des vivants et des morts (IV, 5). On comparera aussi IV, 1-2 avec le texte baptismal de *Rom.*, VI, 2 ss., dans lequel Paul semble rappeler à ses lecteurs (qui n'ont pas entendu sa prédication!) un thème qui leur est familier : « ignorez-vous donc... » (VI, 3), « sachant bien que... » (VI, 6), « sachant que... » (VI, 9). Si donc III, 13-IV, 6 n'appartenait pas à proprement parler à la liturgie baptismale, il s'en inspire néanmoins. Le rédacteur de la lettre a inséré ce morceau entre III, 8-9 et IV, 7-11 qui, on l'a vu, devaient être primitivement unis.

Enfin, comme on l'a déjà noté, IV, 12-V, 4 n'appartenait pas non plus à la liturgie baptismale primitive (2).

Jérusalem, Noël 1956. M.-E. Boismard, O. P.

(1) Il est remarquable que ce *credo* ait contenu la mention de la descente aux enfers. Cet article en effet apparaît pour la première fois dans les actes officiels au concile de Sirmium, en 359, sous l'influence d'un Père syriaque. De là il passe aux synodes de Nicée en 359 et de Constantinople en 360. Il n'apparaît en Occident qu'au cinquième siècle. Mais il semble avoir été courant dans les églises de langue syriaque depuis une époque très ancienne, et son origine syriaque ne fait guère de doute : c'est en effet un « syriacisme » pour mentionner l'ensevelissement. Voir à ce sujet : J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, pp. 378 ss. — R. H. Connolly, *The Early Syriac Creeds*, *ZNW*. 1906, pp. 213 ss. D'autre part, *I Petr.*, IV, 16 parle de ceux qui souffrent « en tant que chrétiens ». Cet adjectif ne se rencontre pas ailleurs dans le N. T., sinon en *Act.*, XI, 26 et XXVI, 28; or le premier de ces deux textes affirme que c'est à Antioche que les fidèles reçurent pour la première fois le nom de « chrétiens ». Pour ces deux raisons, il semble assez vraisemblable que la *Prima Petri* fut écrite d'Antioche, et non de Rome.

(2) Dans ces deux articles, j'ai centré mon étude sur la *Prima Petri*. Il serait intéressant d'approfondir les rapports de *Rom.*, par exemple, avec la liturgie baptismale. Le chap. VI est centré explicitement sur le thème du baptême, et l'on vient de noter comment Paul semble s'y référer à des thèmes connus de ses lecteurs, et utilisés aussi par *I Petr.* Les rapprochements avec *Jac.* sont particulièrement significatifs, si l'on considère les chap. IX-XI comme une parenthèse (ou une addition paulinienne à l'épître primitive? Cf. le cas du chap. XVI.) On a vu plus haut qu'en II, 11-26, Paul utilise les mêmes données que *Jac.*, I, 22-II, 12. En V, 1-5, c'est le passage parallèle à *Jac.*, I, 12 et *I Petr.*, I, 5-9. En VI, 1 ss., nous avons le développement baptismal explicite. En VII, 7-24, Paul parle de la tendance mauvaise qui nous impose sa loi, nous pousse au péché et finalement à la mort (spécialement les vv. 23-24); c'est le thème de *Jac.*, I, 13-15. Paul développe ensuite l'idée de notre vie nouvelle dans l'Esprit qui fait de nous des enfants de Dieu, héritiers du Royaume et passés de la mort à la vie; cf. le thème de notre naissance divine en *Jac.*, I, 17-21 et *I Petr.*, I, 23-II, 2. En *Rom.*, XII, 1-2, on rejoint le thème de notre vie nouvelle considérée comme un culte à Dieu (cf. *Jac.*, I, 26-27; *I Petr.*, II, 5), puis les vv. suivants énumèrent les obligations morales du chrétien (voir *supra* les rapprochements avec *I Petr.*, III, 8-9; IV, 7-11 et II, 13-17). Paul, écrivant aux Romains qu'il n'avait pas évangélisés, aura suivi le schème d'une liturgie baptismale connue de ses lecteurs.

Ἐπιποθεῖν, DÉSIRER OU CHÉRIR?

Le verbe ἐπιποθεῖν et ses dérivés sont, peut-on dire, des termes mineurs dans la langue biblique. Ils n'ont pas de densité théologique notable, qui puisse susciter l'intérêt des commentateurs. Toutefois, des textes comme *I Thess.*, III, 6 et *Phil.*, IV, 1 révèlent leur affinité avec la charité, ce qui leur confère d'emblée une noblesse authentique; et comme ni les *Synonyms* de R. C. Trench, ni le *Wörterbuch* de G. Kittel ne leur consacrent une monographie, il ne semble pas superflu d'étoffer la théologie de l'ἀγάπη par la détermination exacte de leur signification.

Le composé ἐπιποθέω, rare dans la langue classique (1), ne devient assez courant dans la *koiné* littéraire qu'à partir de la fin du Ier s. de notre ère (2), et demeure totalement ignoré des papyrus (3). Si l'on observe, d'une part, qu'il se trouve douze fois dans les Septante et neuf fois dans le *corpus* épistolaire du Nouveau Testament; d'autre part, que les dérivés ἐπιπόθησις, ἐπιποθία, ἐπιπόθητος sont employés pour la première fois par saint Paul dans la langue grecque, on est en droit de conclure que cette famille de mots est spécifiquement biblique.

La détermination de sa signification n'est pas résolue pour autant, car, sur dix cas où ἐπιποθεῖν correspond à un verbe hébreu, ce verbe est huit fois différent! En union avec φείδομαι, il exprime la compassion (4); ce qui explique la nuance d'*anxiété*, comme celle de l'aigle

(1) Avec l'acception amphibologique de regretter (Hérodote, V, 93; Platon, *Lois*, IX, 855*e*), et de désirer (savoir) dans Platon, *Protag.* 329*d*.

(2) W. Bauer *(Wörterbuch, in h. v.)* renvoie à Plutarque, *Agis*, VI, 2; Lucien, *Dial. Deor.*, IV, 3; Diodore de Sicile, XVII, 101; Épictète, III, 24, 53. La *Lettre d'Aristée* ignore ce verbe et ses dérivés; ceux-ci sont inconnus de Philon, qui n'emploie le verbe que quatre fois : de l'ardent désir du Père et de l'ouvrier de pourvoir au bien de leur œuvre (*De opif. mundi*, 10), des parents qui engendrent dans un âge avancé et ont longuement aspiré à cette naissance (*De Abr.*, 195), des hommes qui aspirent à la vertu (*ibid.*, 48) et à trouver Dieu (*ibid.*, 87).

(3) De même, semble-t-il, des inscriptions. Dans une épitaphe, très mutilée, de Daphné, du Ve s. de notre ère, on pourrait, à la rigueur, restituer la désignation d'un défunt : τῷ ἐπι[ποθουμένῳ], cf. L. Jalabert, R. Mouterde, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, 1953, III, 2, n. 997.

(4) *Deut.*, XIII, 9; *Jér.*, XIII, 14.

qui volette au-dessus de ses petits (1). Mais, dans les Sapientiaux, ἐπ. a l'acception fondamentale de « désir » (2) en bonne ou en mauvaise part (3), et souvent avec une nuance d'intensité, que l'on rend d'ordinaire par « soupirer, languir ». C'est ainsi que l'âme sainte aspire à Dieu à l'instar de la biche altérée qui recherche les eaux vives (*Ps.*, XLII, 1). Le Psalmiste souligne la force de ce désir par des expressions redondantes. Il soupire, au point de défaillir, après les parvis de Yahvé, ἐπιποθεῖ καὶ ἐκλείπει (LXXXIV, 3); il se consume à désirer ses jugements, ἐπιπόθησεν... τοῦ ἐπιθυμῆσαι (CXIX, 20); et il est tout haletant, dans son avidité des commandements, εἵλκυσα πνεῦμα ὅτι τὰς ἐντολάς σου ἐπεπόθουν (v. 131). Une si violente aspiration suppose que l'on est profondément épris; aussi bien ce verset est-il parallèle aux vv. 47-48, 127, 159, 166 : ἀγαπᾶν τὰς ἐντολάς (4); et dans *Sag.*, XV, 19 ou *Sir.*, XXV, 21, ce désir étant expressément suscité par la beauté, ἐπιποθεῖν pourrait se traduire par « aimer », et être synonyme d'ἐρᾶν. Semblablement, et dans une acception religieuse, le *Ps.*, LXXXIV, 3 met en parallélisme : Ὡς ἀγαπητὰ τὰ σκηνώματά σου... ἐπιποθεῖ καὶ ἐκλείπει ἡ ψυχή μου εἰς τὰς αὐλὰς τοῦ κυρίου; on peut entendre que les demeures divines sont désirables et que l'âme aspire à y habiter; mais aussi que ces demeures sont aimables, et dès lors l'intense désir d'y accéder est celui de la charité, ἐπιποθέω étant très voisin d'ἀγαπάω. Cette dualité de sens est exprimée au mieux dans le *De Abr.*, 87, où Philon note que ceux qui cherchent Dieu et aspirent à le trouver aiment la solitude qui lui est chère : οἱ γὰρ ζητοῦντες καὶ ἐπιποθοῦντες θεὸν ἀνευρεῖν τὴν φίλην αὐτῷ μόνωσιν ἀγαπῶσι.

Dans le Nouveau Testament, saint Pierre, comparant les néophytes à des enfants qui viennent de naître, les exhorte à se comporter comme des bébés avides du lait maternel, et à aspirer intensément à la pure et nourrissante doctrine de l'Évangile, τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε (5). La Vulgate traduit exactement l'impératif

(1) *Deut.*, XXXII, 11, ἐπὶ τοῖς νεοσσοῖς αὐτοῦ ἐπεπόθησεν.

(2) Cf. le parallélisme ἐλπίζετε-ἐπιποθεῖτε,, *Ps.*, LXII, 11; de même PHILON, *De Abr.*, 195.

(3) Le pieux désire le salut (*Ps.*, CXIX, 174); le pécheur convoite une jolie femme (*Sir.*, XXV, 21; cf. *Sag.*, XV, 19). Dans la version d'Aquila, les désirs du méchant (ἐπιθυμία), du *Ps.*, CXL, 9 sont exprimés par ἐπιπόθημα; et de même la passion d'Oholiba (ἐπίθεσις) dans *Ez.*, XXIII, 11, par ἐπιπόθησις.

(4) Comparer : ἐπιποθεῖν, ἀγαπᾶν σωτήριον (*Ps.*, XL, 17; LXX, 5; CXIX, 174).

(5) *I Pet.*, II, 2. ἐπιποθεῖν se construit soit avec le génitif, comme tous les verbes de désir (ἐπιθυμεῖν, ὀρέγεσθαι...), soit avec l'accusatif (*Phil.*, II, 26; *Ps.*, CXIX, 131, 174, etc.). Nous comprenons λογικός comme synonyme de πνευματικός (II, 5; cf. G. KITTEL, *Th. Wört.* IV, pp. 145-147). Pour l'exégèse de ce verset, on lira Ch. BIGG, *Epistles of St. Peter and St. Jude*, Édimbourg, 1901, pp. 125-127; H. WINDISCH, H. PREISKER, *Die katholischen*

aoriste : *concupiscite* (1); ce verbe ayant la même acception d'avidité et d'effort que dans le *Ps.*, XLII, 1-3. Dans les deux cas, il s'agit de soif et de se désaltérer d'un breuvage divin; c'est une question de vie ou de mort.

Tout aussi intense est l'aspiration de saint Paul, gémissant (στενάζομεν) dans sa condition présente, et désirant tellement revêtir le corps de gloire par-dessus sa chair mortelle, sans avoir à être dépouillé de celle-ci par la mort, ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες (*II Cor.*, v, 2). Cette attente comporte de l'anxiété, comme dans *Deut.*, XXXII, 11; c'est un mélange de désir et de crainte (2).

Dans quatre Épîtres, ἐπιποθέω exprime le vif désir de revoir des êtres chers dont on est séparé. Timothée, revenant de Thessalonique, apporte de bonnes nouvelles de la communauté, notamment de sa foi et de sa charité (τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην ὑμῶν); les frères gardent un souvenir fidèle de leur apôtre (ἔχετε μνείαν ἡμῶν ἀγαθὴν πάντοτε) et souhaitent ardemment le revoir, ἐπιποθοῦντες ἡμᾶς ἰδεῖν (*I Thess.*, III, 6). Saint Paul écrit aux Romains qu'il désire beaucoup se rendre au milieu d'eux, ἐπιποθῶ γὰρ ἰδεῖν ὑμᾶς (3); et à Timothée qu'il est anxieux de le retrouver, ne pouvant oublier des larmes versées par son cher enfant, ἐπιποθῶν σε ἰδεῖν, μεμνημένος σου τῶν δακρύων (*II Tim.*, I, 4). Il renvoie Epaphrodite à Philippe, « tant il désirait ardemment vous [revoir] et se tourmentait parce que vous aviez appris sa maladie » (4). Lorsqu'on connaît le cœur de Paul, on ne peut douter

Briefe[3], Tübingen, 1951, pp. 58-59; et surtout E. G. SELWYN, *The first Epistle of St. Peter*, Londres, 1947, pp. 154-156; M.-E. BOISMARD, *Une Liturgie baptismale dans la Prima Petri*, dans *RB.*, 1956, pp. 196-208.

(1) La plupart des commentateurs, observant que ποθέω est absent du N. T., refusent de discerner dans le composé une nuance intensive particulière : « souhaiter avec ardeur », et ne voient dans ἐπί qu'une idée d'orientation. Mais d'une part *I Pet.*, II, 2 exprime à l'évidence une vive convoitise, d'autre part, la construction ἐπιποθεῖν ἐπί (*Deut.*, XIII, 9; XXXII, 11; *Ps.*, XLII, 1; LXII, 11) prouve que, dans le composé, ἐπί ne précise pas la direction, mais le surcroît de force.

(2) ESTIUS identifie ce « désir » à l'instinct de conservation et rappelle l'interprétation de saint Augustin : « Desiderium illud in Adamo, si non peccasset, complendum fuisse; sicut corpus animale quod gestabat, et in quo creatus fuerat, absque morte media commutaretur in corpus spirituale et incorruptibile ». E. B. ALLO observe excellemment que ἐπιποθέω « connote chez Paul, toujours ou presque toujours, le regret accusé d'un éloignement ou d'une absence » (*Seconde Épître aux Corinthiens*, Paris, 1937, p. 124; cf. *II Cor.*, VII, 11, φόβον-ἐπιπόθησιν). On lira les pages suggestives de J. N. SEVENSTER, *Einige Bemerkungen über den « Zwischenzustand » bei Paulus*, dans *New Testament Studies*, 1955, pp. 219-296.

(3) *Rom.*, I, 11. Saint Paul répète ce désir XV, 23 avec l'*hap. b.* ἐπιποθία, qui a évidemment le même sens que le verbe. Le P. Lagrange (*Épître aux Romains*, Paris, 1931, p. 356) commentant : « Il trouve moyen d'assurer en même temps les Romains de sa tendresse », est en accord avec Suidas : ἐπιποθία· ἡ ἀγάπη (*Lexicon*; edit. A. ADLER, Leipzig, 1931, II, p. 374). On notera cependant que dans le premier cas, ἐπιποθῶ est parallèle à πρόθυμον (I, 15), προεθέμην (v. 13), et dans le second ἐπιποθιαν correspond à ἐλπίζω (XV, 24).

(4) *Phil.*, II, 26, ἐπιποθῶν ἦν πάντας ὑμᾶς καὶ ἀδημονῶν... Ce dernier verbe n'est usité dans le N. T. que de l'abattement et de la détresse du Christ au jardin de l'agonie, *Mt.*,

qu'il ait choisi le verbe ἐπιποθεῖν en ces conjonctures pour traduire la ferveur des vœux et, doit-on ajouter, de l'affection. Effectivement, dans *I Thess.*, III, 6 et *II Tim.*, I, 4, le désir résulte de la fidélité de la mémoire, c'est-à-dire de l'attachement. De surcroît, souvenir et désir sont rattachés dans le premier cas à l'ἀγάπη des Thessaloniciens; dans le second, à la tendresse de l'Apôtre pour son enfant de prédilection, ἀγαπητῷ τέκνῳ (*II Tim.*, I, 2); de sorte que ἐπιποθέω exprime le souhait de la charité. Seule, cette vertu peut rendre compte de la volonté de saint Paul de voir les Romains qu'il n'a jamais rencontrés; mais précisément, il espère leur « communiquer quelque don spirituel » (*Rom.*, I, 11). Ainsi la formule épistolaire banale : « Je désire vous voir » doit s'entendre en fonction de la personnalité de l'écrivain, qui ne connaît qu'un amour, celui que le Saint-Esprit diffuse dans le cœur des justifiés. Le cas est le même dans *Phil.*, II, 26, écrivant d'Épaphrodite : ἐπιποθῶν ἦν πάντας ὑμᾶς, litt. « parce qu'il avait désir de vous tous » ou « rempli qu'il est de votre désir »... ce qui ne signifie pas grand-chose; aussi bien supplée-t-on : « il avait un tel désir de vous revoir »; mais d'après l'usage des LXX, il faut traduire : « Il languissait après vous » et, selon le lexique paulinien, on comprendra : tant il vous aimait et se faisait du tourment à votre sujet! ἐπιποθεῖν exprime à la fois la qualité divine de l'amour qui unit et le désir douloureux du cœur humain aspirant à la présence de l'être cher.

Cette sémantique est confirmée par *II Cor.*, IX, 14 : les Corinthiens doivent secourir généreusement les Saints de Jérusalem. Ceux-ci, en retour, priant pour leurs bienfaiteurs, ressentent une « vive inclination » à leur égard, réalisant quelle grâce extraordinaire Dieu a accordé à ces convertis du paganisme : καὶ αὐτῶν δεήσει ὑπὲρ ὑμῶν ἐπιποθούντων ὑμᾶς διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν χάριν τοῦ θεοῦ 'εφ' ὑμῖν. Comme dans *Phil.*, II, 26, l'humain et le divin se compénètrent. Dans le cœur des disciples du Christ, la gratitude spontanée et naturelle se traduit en prière et fait admirer la puissance de la grâce de Dieu; il en résulte : ἐπιποθούντων ὑμᾶς (génitif absolu). Comment traduire? Si l'on garde l'idée de désir, on glosera « leur cœur se porte, s'élance vers vous » (1); mais cette forte inclination vers les bienfaiteurs est celle de l'affection,

XXVI, 37; *Mc.*, XIV, 33 (comparer les larmes de Timothée, également liées au désir de revoir celui qu'on aime; et l'union ἐπιπόθησιν-ὀδυρμόν, *II Cor.*, VII, 7). Quant à la construction périphrastique ἐπιποθῶν ἦν, marquant un état, elle suggère la nécessité du renvoi d'Épaphrodite (ἐπειδή), dont le désir de revoir les Philippiens était nostalgique ou tournait à l'idée fixe.

(1) M. Goguel, *Le Nouveau Testament*, Paris, 1929, p. 289; cf. H. J. Schonfield, *The authentic New Testament*, Londres, p. 326 : « And their futur wishes for you are expressed in prayer ».

« un penchant », et la psychologie la plus élémentaire sait que rien ne gagne le cœur comme de se savoir l'objet d'un bienfait : les Jérosolymites se sentent liés, attachés aux Corinthiens et selon l'ordre naturel de la gratitude et selon la grâce (cf. *Philém.*, 16), c'est-à-dire l'amour divin qui a comblé les néophytes des Églises pauliniennes; ils ajustent leurs sentiments, leurs réactions cordiales sur l'*agapè* divine. Il ne faut donc pas hésiter à lire : « Ils s'emplissent aussi pour vous d'affection » (E. B. Allo), ou « vous devenez l'objet de leur amour » (1). Qu'il s'agisse bien d'authentique charité, c'est ce qu'enseigne la notion même d'ἀγάπη dans les Septante et le Nouveau Testament, où l'amour de charité est le plus souvent à base de gratitude (2). Ainsi ἐπιποθέω est ici synonyme d'ἀγαπάω comme dans *Ps.*, LXXXIV, 3.

Décisive, enfin, est la plus belle déclaration d'amour que l'Apôtre ait jamais faite. Il l'adresse aux Philippiens, ses disciples préférés. Il est prisonnier, c'est-à-dire dans un état où la sensibilité s'exacerbe et où l'on éprouve plus que jamais le besoin de livrer son cœur, sans retenue : « Je vous porte dans mon cœur... Dieu m'en est témoin, en effet : Combien je vous chéris tous de la tendresse du Christ Jésus, ὡς ἐπιποθῶ πάντας ὑμᾶς ἐν σπλάγχνοις Χριστοῦ. Et l'objet même de ma prière, c'est que votre *agapè* grandisse encore de plus en plus » (3). Les entrailles sont le siège des passions et notamment de l'amour (4). Nous dirions aujourd'hui « aimer dans le cœur du Christ ». Référence qui n'a de sens qu'en fonction de l'incorporation de l'Apôtre au Seigneur, si profonde et vitale que c'est le Christ qui vit et aime en Paul (*Gal.*, II, 20). Celui qui demandera aux Philippiens d'avoir les sentiments mêmes de Jésus (*Phil.*, II, 5), pratique ce qu'il ordonne. Il

(1) A. LEMONNYER, *Épîtres de saint Paul*, Paris, 1905, I, p. 218; « ils s'affectionneront à vous » (A. LOISY, *Les Livres du Nouveau Testament*, Paris, 1922, p. 92); « leur prière pour vous manifestera la tendresse qu'ils vous portent » (E. OSTY, *La Sainte Bible*, Paris, 1949, p. 104). Dans le latin post-classique, le participe présent *desiderantissimus* est devenu synonyme de *carissimus*, « très cher, très aimé ».

(2) Comparer *II Cor.*, I, 11, où le secours fraternel suscite la reconnaissance envers Dieu.

(3) *Phil.*, I, 8. On doit rapprocher *Phil.*, IV, 1, ἀδελφοί μου ἀγαπητοὶ καὶ ἐπιπόθητοι! De Médebielle (*Épître aux Philippiens*, Paris, 1938, p. 97) et J. Huby (*Saint Paul. Les Épîtres de la captivité*, Paris, 1935, p. 348) jusqu'à P. Benoit (*Les Épîtres de saint Paul aux Philippiens, à Philémon*, Paris, 1949, p. 33) et E. Lohmeyer (*Die Briefe and die Philipper, an die Kolosser*, Göttingen, 1953, p. 163), tous les commentateurs traduisent « Frères aimés et [tant, très] désirés », comprenant que l'Apôtre ressent et exprime l'ardent désir de revoir les Philippiens. C'est ainsi que l'entend P. Bonnard (*L'Épître de saint Paul aux Philippiens*, Neuchâtel-Paris, 1950, p. 73), mais il traduit exactement « Chers et bien-aimés Frères ». Effectivement, l'adjectif ἐπιπόθητος *(hap. bibl.)* a manifestement le même sens que le verbe (I, 8) qui n'exprime aucun désir, mais la tendresse pure et simple; celle-ci se donne libre cours dans l'adresse redondante : « Mes frères, Chers Révérends et chéris ». Cette nuance d'attachement et de fidélité est claire dans APPIEN, *Hisp.*, 43, où ἐπιποθήτους ἐν τοῖς ὕστερον πολέμοις πολλάκις γενομένους est parallèle à Ῥωμαίων ἔσονται φίλοι.

(4) Cf. le parallélisme ἀγάπη-σπλάγχνα, II, 1.

aime *in Christo Jesu*, de l'amour qui est dans le Christ, par l'*agapè*. Dès lors, ἐπιποθῶ, inséré ἐν σπλάγχνοις χριστοῦ, a perdu tout sens de désir et même de vague inclination cordiale, c'est un amour intense, avec une nuance de sensibilité, d'émotion propre aux entrailles; c'est une dilection très tendre (1), on oserait presque dire passionnée (cf. *Sir.*, XXV, 21), à tout le moins comparable à l'extrême et douce ferveur d'attachement d'une mère à l'égard de ses tout-petits (2). On songe à ce feu de l'ἀγάπη que Jésus est venu répandre dans le cœur des croyants...

Reste un texte fort obscur dans lequel saint Jacques, venant d'opposer radicalement l'amitié du monde et l'amour de Dieu (*Jac.*, IV, 4), allègue l'autorité de l'Écriture : πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα ὃ κατῴκισεν ἐν ἡμῖν (3). De rares modernes comprennent que la tendance naturelle de l'homme, sa nature corrompue le porte à l'envie, à la lutte contre ses frères (*Phil.*, I, 15) et ils se réfèrent à *Eccl.*, IV, 4; mais c'est donner à πνεῦμα un sens insolite (cf. *Gen.*, VI, 5) et rendre inintelligible la précision : « l'esprit que Dieu a mis en lui ». Il vaudrait mieux traduire : « Il désire avec jalousie, [cet] esprit qu'il a fait habiter en nous »; ce πνεῦμα étant, sinon le Saint-Esprit en personne (*Rom.*, VIII, 26-27), du moins sa participation; ce qui permettrait de donner à ἐπ. un sens analogue à celui du *Ps.*, XLII, 2, surtout si l'on adopte la correction de Weststein : πρὸς τὸν θεόν au lieu de φθόνον. Mais, outre qu'aucun texte de l'Ancien Testament ne signale une telle aspiration

(1) Estius commente trop faiblement : « Desiderium autem pro amore amicitiae posuit; quia quisquis hoc modo amat, bonum desiderat vult ei quem amat ».

(2) Dès 51, saint Paul avait écrit aux Thessaloniciens qu'il s'était comporté à leur égard à l'instar d'une mère qui entoure de tendres soins les enfants qu'elle nourrit : ὡς ἐὰν τροφὸς θάλπῃ τὰ ἑαυτῆς τέκνα (*I Thess.*, II, 7). Métaphore qui suggère plus qu'elle n'exprime. Le verbe θάλπω signifiant « réchauffer » (*I Rois*, I, 2, 4; cf. θερμαίνειν, V. 2; THÉOCRITE, XIV, 37 : Va réchauffer un autre bon ami, ἄλλον ἰοῖσα θάλπε φίλον), se dit du bois chauffé (THÉOCRITE, V, 31; XXV, 249, θάλψας ἐν πυρί) et des animaux qui couvent ou tiennent leurs œufs au chaud (*Deut.*, XXII, 6; *Job.* XXXIV, 14); et de là : « soigner, traduire son amour ». Évoquant l'ἀγάπη du Christ pour l'Église, l'Apôtre constate que nul ne hait son corps : « on le nourrit et on l'entoure de soins, ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν » (*Éph.*, V, 29). Au Ier siècle, Hérode Atticus, faisant ériger une statue à son cousin et disciple Polydeukiôn, mentionne son tendre attachement : ὁ θρέψας καὶ φιλήσας ὡς υἱόν (J. POUILLOUX, *La forteresse de Rhamnonte*, Paris, 1954, nº 50, 6). Or τροφός (*Hap.* N. T.) ne désigne pas seulement la nourrice où la mère qui allaite (*Gen.*, XXXV, 8; *II Rois*, XI, 2; *II Chr.*, XXII, 11; *Is.*, XLIX, 23), mais l'éducateur qui est chargé d'un enfant; « nourrir » est une expression traditionnelle qui englobe tous les soins que comporte l'éducation intégrale (cf. L. GERNET, *Fosterage et Légende*, dans *Droit et Société dans la Grèce ancienne*, Paris, 1955, pp. 19-28). Dans le cas, saint Paul se compare à la mère qui met tout son amour dans le soin qu'elle prend de ses petits; l'alimentation n'est qu'un acte de son tendre dévouement.

(3) *Jac.*, IV, 5. On peut prendre τὸ πνεῦμα pour un nominatif ou un accusatif (sujet ou complément), φθόνος en bonne ou en mauvaise part : jalousie ou zèle; ἐπιποθεῖ a-t-il pour sujet Dieu ou l'âme? Pour l'exégèse de ce verset, voir les Commentaires (notamment H. WINDISCH, H. PREISKER, *op. cit.*; J. CHAINE, *L'Épître de saint Jacques*, Paris, 1927; et H. COPPIETERS, *La signification et la provenance de la citation Jac.* IV, 5, dans *RB.*, 1915, pp. 35-58).

du *pneuma* vers Dieu — révélation strictement néotestamentaire (1) — on ne voit guère le sens de cette affirmation dans le contexte. Aussi bien préférons-nous la lecture de la quasi-totalité des commentateurs : « Ou bien pensez-vous qu'en vain l'Écriture dise : c'est avec jalousie qu'il [Dieu] désire l'esprit qu'il a fait habiter en nous ». On s'accorde à relier étroitement ἐπιποθεῖ à πρὸς φθόνον, et à faire de cette dernière locution l'équivalent de l'adverbe φθονερῶς. Or la jalousie, l'exclusivité, est le propre de la charité divine envers Israël (*Ex.*, xx, 5; xxxiv, 14). Son objet est ici le πνεῦμα que l'on entendra dans le même sens qu'*Eccl.*, xii, 7 et *Gen.*, ii, 7 (πνοὴν ζωῆς), non point une faculté spirituelle, mais le souffle vital, la vie elle-même (2). Le Créateur, qui a fait surgir du néant et animé sa créature, a sur elle un droit de propriété absolue, et il exige qu'elle oriente vers lui son âme et toute son activité (*Is.*, xlii, 5). La mention du prêt ou du don : ὃ κατῴκισεν ἡμῖν (3) évoque à la fois cette souveraineté divine et l'obligation de gratitude de l'homme. Dieu ne peut tolérer de rival dans le cœur de sa créature. Saint Jacques peut se référer au premier commandement (*Deut.*, vi, 5), insistant sur la totalité de l'attachement que Yahvé réclame; mais plus vraisemblablement à tout l'ensemble de l'Écriture qui réitère à l'envi cette revendication divine. S'y dérober, c'est partager son cœur, être adultère (*Jac.*, iv, 4).

Dès lors, la référence au texte inspiré est parfaitement en situation; ἐπιποθεῖ ne peut avoir pour sujet que Dieu qui vient d'être nommé à la fin du v. 4, et il doit s'entendre en fonction de μοιχαλίδες, φιλία-φίλος τοῦ κόσμου de ce même verset, c'est-à-dire dans un contexte affectif et religieux : Yahvé est à la fois comme un Père et un amant, anxieux du choix de son enfant ou de son épouse, de leur fidélité totale, et à qui il redit sa jalousie, soulignant qu'il a tous les droits à l'exclusivité. En d'autres termes, ἐπιποθέω πρὸς φθόνον signifie « aimer intensément et exclusivement »; mais comme il s'agit d'aimer

(1) On pourrait toutefois se référer à l'anthropologie philonienne, selon laquelle l'homme est composé de substance terrestre et d'un souffle divin (πνεῦμα θεῖον); celui-ci, participation de la nature bienheureuse, établit un lien de parenté (συγγένεια) avec Dieu, il habite en nous (ὠκείωται λόγῳ θείῳ, cf. *De opif.* 135, 144-146; *De plant.* 18-25) et nous permet de rejoindre la béatitude originelle (*Quod det. pot. ins.* 85). Aussi bien, l'intelligence humaine est-elle passionnée d'une *sobria ebrietas* orientant son intense désir vers le grand Roi (πόθου βελτίονος, γλιχομένου, *ibid.* 89; *De opif.* 71). Cf. J. Giblet, *L'homme image de Dieu dans les commentaires littéraux de Philon d'Alexandrie*, dans *Studia Hellenistica*, V, 1948, pp. 93-118.

(2) Comparer *Cantique* de Qumrân : « Qu'est-ce que l'homme, ce néant, *cet être d'un souffle*, pour comprendre tes œuvres merveilleuses? » (Col. vii, 32, édit. E. L. Sukenik, *'Oṣar hammegillôth haggenûzôth*, Jérusalem, 1954-55).

(3) « Et moi, intelligent, je t'ai connu, mon Dieu, par *l'esprit que tu as mis en moi* » (*Ibid.*, xii, 11).

pour soi, de réclamer ce qui appartient au sujet, l'auteur ne pouvait employer le verbe ἀγαπᾶν qui évoque essentiellement un amour de don, désintéressé. Il précise cependant qu'en nous « désirant » de la sorte, c'est bien d'amour véritable qu'il s'agit : Dieu nous fait une grande grâce (v. 6). Il serait notre ennemi, s'il consentait à l'égarement de sa créature; l'ἐπιπόθησις de Dieu est une χάρις, un amour (1).

De tous ces emplois bibliques, il résulte que ἐπιποθεῖν exprime un désir intense en relation immédiate avec l'amour — de nature variable — qui le suscite. Les Septante ne lui donnent qu'exceptionnellement le sens de convoitise. Le Nouveau Testament ne l'emploie qu'en bonne part, de l'aspiration de l'âme ou du cœur, allant d'un simple penchant jusqu'à la tendresse fraternelle la plus fervente. Si l'on « désire » son prochain, c'est pour lui être uni, vivre en sa présence; lorsqu'on « désire » Dieu ou l'Évangile c'est pour s'en nourrir, une nécessité vitale. Étant donné la forte émotivité, l'anxiété, presque toujours inhérente à l'ἐπιπόθησις, on ne peut faire d'ἐπιποθεῖν un synonyme d'ἀγαπᾶν qui dit de soi contentement et bonheur; mais c'est bien la charité qui en est l'origine, lui communique son élan, son expressivité, sa véhémence, et surtout son caractère si spécifique de totalité : Comme la biche languit et défaille tant qu'elle n'a pas trouvé les eaux courantes, de même que les convertis ne peuvent vivre sans la nourriture de l'Évangile, qu'Épaphrodite ne se tient plus de revoir les Philippiens..., Dieu lui-même, φιλόψυχος (*Sag.*, XI, 26), est comme tout impatient de posséder sans réserve ni partage le *pneuma* de sa créature. Il l'aime, il le veut, il le désire. C'est un même et unique sentiment d'ἀγάπη envers ses ἐπιποθήτους!

***

La meilleure illustration des manifestations de tendresse de la charité est fournie par *I Thess.*, II, 7-8 : 'Αλλὰ ἐγενήθημεν ἤπιοι ἐν μέσῳ ὑμῶν, ὡς ἐὰν τροφὸς θάλπῃ τὰ ἑαυτῆς τέκνα· οὕτως ὁμειρόμενοι ὑμῶν ηὐδοκοῦμεν μεταδοῦναι ὑμῖν οὐ μόνον τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ἀλλὰ καὶ ἑαυτῶν ψυχάς, διότι ἀγαπητοὶ ἡμῖν ἐγενήθητε (2). Les notations si

(1) Le substantif ἐπιπόθησις n'est employé que deux fois dans la Bible, à propos des Corinthiens, venus à résipiscence et dont l'Apôtre exalte la ferveur, *II Cor.*, VII, 7, 11; dans les deux textes, ἐπ. associé à ζῆλος évoque le vif désir de réagir contre le mal et d'être immuablement fidèle à Paul, sans se laisser séduire désormais par ses adversaires.

(2) Nous lisons ἤπιοι avec A, E, K, L, P, Peschit., Arm; Clément d'Alex., Nestle, Merk, Vogels; encore que νήπιοι (A, B*, C*, D, G, F, *Vulg.*, *Boh.*) soit meilleur diplomatiquement. Mais on a remarqué depuis longtemps l'haplographie qui rend compte de la substitution d'un vocable à l'autre (ΘΗΜΕΝΗΠΙΟΙ), et le premier — qui représente la *lectio difficilior*, puisque le terme est très rare — est presque imposé par le contexte. — Les autres variantes du verset sont sans importance.

humaines et si délicates ἤπιοι, ὡς τροφὸς, ὁμειρόμενοι ne sont que le déploiement, la manifestation de l'*agapè* qui se prodigue : διότι ἀγαπητοὶ ἡμῖν ἐγενήθητε!

Saint Paul n'a pas voulu s'imposer à Thessalonique avec son autorité d'Apôtre, ἐν βάρει (v. 7); il fut au contraire tout gentillesse et pacifiant. Tel est le sens que nous donnons à ἤπιος, ignoré de l'Ancien Testament et qui ne se retrouve dans le Nouveau que *II Tim.*, II, 24 : « Un serviteur de Dieu ne doit pas se battre, mais être affable envers tous, apte à enseigner, ἤπιον εἶναι πρὸς πάντας, διδακτικόν » (1). Contrairement à ce que l'on pourrait penser, l'ἠπιότης n'est pas une vertu de la vie intime et familiale — voire de *nurserie* comme d'aucuns le supposent —; non seulement l'Apôtre l'exige d'un chef de l'Église, et l'usage lui donne comme objet un grand nombre d'hommes; mais dans les *Invocations à Isis*, du IIe s., c'est un attribut de la divinité (2), analogue à la φιλοστοργία, vertu des souverains (3). Assuérus l'avait revendiquée au même titre que l'ἐπιείκεια (4) et, au Ve s. de notre ère, Léontios, préfet du prétoire d'Illyrie, se fera un titre de gloire d'avoir été doux et bienveillant envers les juges intègres, autant que terrible aux fauteurs d'injustice : κριντῆρσι γάρ εἰμι ἤπιος εἰθυδίκοις, τοῖς δ' ἀδίκουσι δέος (5).

De fait, dans son traité de la Royauté, le pythagoricien Sthénidas

(1) Dans notre commentaire (*Saint Paul. Les Épîtres pastorales*, Paris, 1947, p. 360), nous faisions de ce terme l'équivalent de *lenis* : « doux, sans aspérité ». J. H. Moulton-G. Milligan (*The Vocabulary of the Greek Testament*, Londres, 1949) citent une inscription tombale tardive : μειλείχιον πάντι καὶ ἤπιον ἀνθρώποισι. On en rapprochera Hésiode, *Théog.* 407 : Létô « éternellement douce, bénigne aux hommes et aux dieux immortels, douce, dès le premier jour, clémente entre toutes dans l'Olympe — μείλιχον αἰεί, ἤπιον ἀνθρώποισι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσιν, μείλιχον ἐξ ἀρχῆς, ἀγανώτατον ἐντὸς Ὀλύμπου ».

(2) *P. Oxy*, XI, 1380, 11 : ἐν Καλαμίσι ἠπίαν· ἐν τῇ Καρήνῃ φιλόστοργον; cf. lignes 86 et 155. La seule autre attestation dans les Papyrus est celle d'un Fragment des Δικτυουλκοί d'Eschyle (*P. Oxy.*, XVIII, 2161, 7); avec le commentaire de E. Siegmann, dans *Philologus*, 1948, pp. 90-93; cf. Théocrite, XVII, 51 : Bérénice, πᾶσιν δ' ἤπιος. Dans son chapitre sur les sentiments des dieux vis-à-vis des hommes, K. Keyssner (*Gottesvorstellung und Lebensauffassung im griechischen Hymnus*, Stuttgart, 1932, pp. 93-95) observe que le mot appartient particulièrement aux divinités salvatrices, tels Apollon, Asclépios, Hygieia, et insère ἤπιος entre ἵλαος et μείλιχος.

(3) Cf. *RB.*, 1955, pp. 497-510.

(4) *Esther*, III, 13 (cf. C. Spicq, *Bénignité, Mansuétude, Douceur, Clémence*, dans *RB.*, 1947, p. 332). Il est bien notable que Philon conçoive lui aussi l'ἠπιότης comme un attribut divin : εἰμὶ δὲ τὴν φύσιν ἤπιος καὶ γνησίοις ἱκέταις ἵλεως (*De Mos.*, I, 72), et une vertu des supérieurs; commentant le respect envers les parents, prescrit par le cinquième commandement, il mentionne d'autres instructions données aux jeunes et aux sujets comme aux autorités elles-mêmes; les premiers doivent être φιλοδέσποτοι; quant aux seconds, ils doivent faire preuve de mansuétude : δεσπόταις δ' εἰς ἠπιότητα καὶ πραότητα, δι' ὧν ἐξισοῦται τὸ ἄνισον (*Decal.*, 167). Dans la liste des vertus du *De sacrif. A. et C.*, 27, l'ἠπιότης est insérée entre ἡμερότης et φιλανθρωπία, μεγαλοφροσύνη.

(5) *Épigramme de Gortyne*, ligne 4; publiée par L. Robert, *Hellenica*, Paris, 1948, pp. 14-16. On ne peut pas ne pas évoquer le leit-motiv des *Inscriptions d'Asoka* : « Le Roi ami des dieux, au regard amical ».

de Locres écrivait : « Il est naturel que le premier dieu ait été considéré comme le père des dieux et le père des hommes, surtout pour cette raison qu'il est débonnaire pour tous les êtres qu'il a créés — ὅτι ἥπιος πρὸς πάντα τὰ ὑπ' αὐτῷ γενόμενά ἐντί — et qu'il est pour tous indistinctement le nourricier, le maître — τροφεὺς, διδάσκαλος — qui enseigne tout ce qui est bon (1). » C'est également dans son traité du bon Roi, que Philodème de Gadara, au Ier s., attribue cette vertu au prince : διὰ κρίσιν φαίνηται πρᾶος, διὰ μὲν τὴν ἠπιότητα φιλῆται (2). J. Pollux, enfin, consacrant un chapitre de son *Onomastique* aux dénominations royales : Περὶ βασιλικῶν ὀνομάτων, le commence par les éloges suivants : Περὶ βασιλέως ἐπαίνων λέγε, πατὴρ ἥπιος, πρᾷος, ἥμερος, προνοητικὸς, ἐπιεικὴς, φιλάνθρωπος, μεγαλόφρων (3). Si « débonnaire » dans le langage moderne a un sens péjoratif : « doux jusqu'à la faiblesse », on lui gardera sa valeur ancienne qui, associant douceur, bienveillance et bonté (4), en fait l'exact équivalent français de ἥπιος (5).

Indulgent et doux, saint Paul fut même maternel vis-à-vis des Thessaloniciens. Toute ferveur, il les réchauffait en quelque sorte de sa tendresse (θάλπω) et les enveloppait de soins délicats (6). Telle est sa pédagogie à l'égard des nouveaux convertis. Il est τροφός « éducateur », comme Zeus, selon Sthénidas, est τροφεὺς, διδάσκαλος. Bref, il chérissait ses enfants (7). Il faut, à coup sûr, faire du rarissime ὁμείρεσθαι un synonyme de ἐπιποθεῖν. Il signifie, en effet, « désirer

(1) Stobée, VII, 63; t. IV, p. 271.

(2) VII, 13-14; cf. VI, 24, du Père et de sa pédagogie. Ce serait la modératrice de la colère, τὰς τῶν ἠπιωτάτων φαρμάκων ὑπομένει προσαγωγάς (*De la Colère*, XIX, 19; cf. *De la Piété*, XCV, 11, etc.). Selon Dion Cassius, lorsque Auguste se laissait emporter par la colère, toujours Mécène l'apaisait, τῆς τε γὰρ ὀργῆς αὐτὸν ἀεὶ παρέλυε, καὶ ἐς τὸ ἠπιώτερον μεθίστη (LV, 7; cf. 17 : τοῖς ἠπίοις φαρμάκοις).

(3) I, 2, 40. Cette séquence : Roi, Père, Débonnaire, vient probablement d'Homère, *Od.*, II, 47, 230; V, 8, 12; XV, 152; cf. *Il.*, VIII, 40; XXII, 184; XXIV, 770.

(4) Cf. les exemples dans Littré, qui cite La Fontaine, *Fables*, III, 4 : « Il devait vous suffire que votre premier roi fût débonnaire et doux »; Bossuet, *Serm. Quinq.*, 2 : « Jésus, le débonnaire Jésus; il plaint nos misères ».

(5) En toute objectivité et acribie, il est requis de traduire différemment les vocables divers, du moins lorsqu'ils appartiennent à une même aire chronologique et religieuse. Or « bénignité », qui correspondrait bien à ἠπιότης, est la signification propre de χρηστότης; l'ἀγαθωσύνη est la bonté pure et simple; πραΰτης la mansuétude; ἐπιείκεια la clémence; ἡρεμαιότης la tranquillité et le calme; λειότης l'aménité; εὔνοια la bienveillance, ἡμερότης la douceur. Quant à la philanthropie, elle réunit toutes ces nuances. Reste donc à traduire ἥπιος par « affable, débonnaire », puisque l'affabilité est la qualité des personnes douces et bienveillantes.

(6) Cf. *supra*, p. 189, n. 2; *Gal.*, IV, 19.

(7) Comparer *Cantique* de Qumrân : « Tu m'as établi comme un père pour les fils de la grâce et comme tuteur des hommes de prodige, et ils ont ouvert la bouche comme un nourrisson et comme un enfant, qui est tendrement sur le sein de ses tuteurs » (col. VII, 20). Que les chefs d'une Communauté religieuse soient considérés comme des pères, on le savait depuis *Nomb.*, XXXI, 26, repris dans la *Guerre des Fils de la Lumière contre les Fils de ténèbres*, II, 6-7.

UNE INSCRIPTION NABATÉENNE PROVENANT DU DJÔF

Parmi les papiers laissés par le regretté Père Savignac figurait l'estampage d'une inscription nabatéenne inédite, ainsi qu'une transcription, une traduction et un bref commentaire. L'estampage (pl. V) lui avait été remis par le Musée Palestinien de Jérusalem à fin de déchiffrement, et la pierre elle-même y aurait été apportée, mais nous n'avons pu la retrouver. Elle avait été découverte vers 1944 par une mission antiacridienne dans le Djôf, longue chaîne d'oasis qui marque au sud la limite du Désert de Syrie (fig. 1). C'est de la localité principale, la *Dûmat al-Djandal* des géographes arabes, que provient l'inscription, comme le montrera le contenu (1). D'après l'estampage, la pierre a 32 cm de large et 25 de haut. La hauteur moyenne des lettres est de 2 cm. Le texte est complet, sauf aux lignes 2 et 3, où un trou a fait sauter quelques lettres, qu'on peut d'ailleurs restituer avec certitude.

Le Père Savignac n'a pas dû considérer son travail comme définitif, ainsi que nous le montrent certains indices. Son déchiffrement nous semble pourtant réussi — sauf pour la lacune de la ligne 2 — et son commentaire amorce les développements voulus. Nous avons donc tenu à les reproduire tels quels, n'y apportant que quelques rares modifications de pure forme (2). A la fin de notre propre contri-

(1) Le nom de *Dûmat al-Djandal* (ou al-Djandaliyyé) s'explique, selon Yâqût, par les grandes *pierres* dont elle était bâtie (Wüstenfeld, II, p. 628). A. Musil, qui a consacré une substantielle notice au site dans son *Arabia Deserta* (New York, 1927, *Appendix VII: Pages from the History of the Oasis of Dûmat al Ǧandal*, pp. 531-553) et a visité Dûma (p. 159 ss.), précise qu'elle se compose d'une série de hameaux, *qṣûr* en arabe, entourés de palmiers; des rocs abrupts la surplombent au nord, à l'ouest et au sud (p. 552). Un de ces *qṣûr* porte encore le nom de *qṣûr-Dûma*, mais l'ensemble du bourg s'appelle de nos jours *al-Djôf*, comme la longue chaîne d'oasis dont il est le chef-lieu (R. Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris, 1955, p. 121; cf. *Dict. de la Bible*, II, col. 1514-1516, art. *Duma* de A. Legendre). L'article *Djawf al- Sirḥān* de l'*Enc. de l'Islam* (I, 1913, p. 1057) est de J. Schleifer. Pour les voyageurs, voir plus bas le commentaire du Père Savignac. Ch. Kuentz lui avait adressé à titre privé une « Note sur Dûmat al-Ǧandal, Mârid et Safaṭ » : sa bibliographie des auteurs arabes comporte, outre ceux qu'on trouvera analysés dans la notice de Musil : Al-Iṣṭaḫrî, éd. de Goeje (*Bibl. Geogr. Arab.*, I), p. 23, l. 4; Ibn Ḥauqal, *ibid.*, II, p. 29, l. 21; Kitâb al- aġânî, XII, 49, l. 6.

(2) Nous remercions le R. P. C. Lavergne, qui a bien voulu rassembler pour nous la docu-

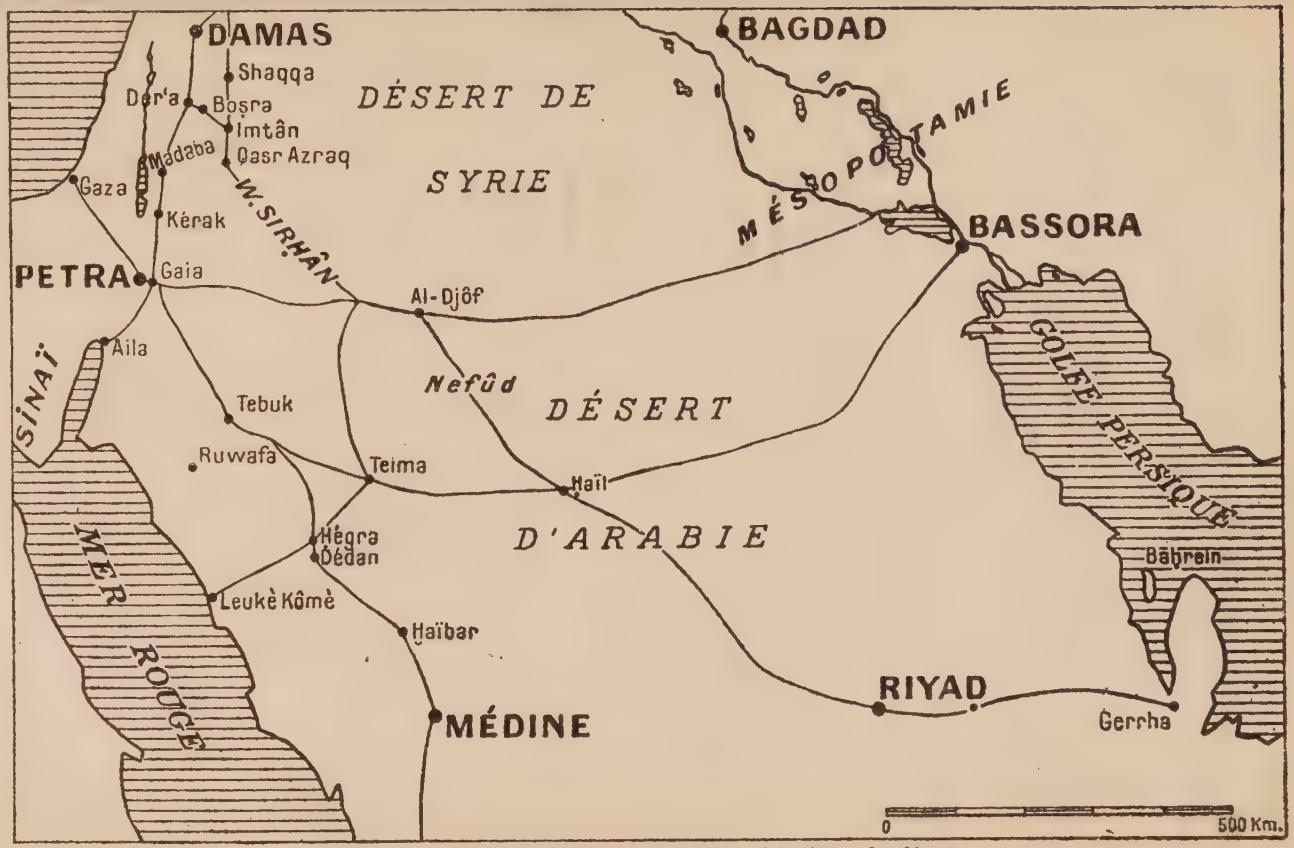


FIG. 1. — Al-Djôf (Dûmat al-Djandal) et les pistes du désert.

bution, nous redonnerons le texte et la traduction sous leur forme définitive.

[1]דא מחרמתא די בנה ענמו רב [2]משריתא ב[מרד] ספט לדושרא אלה [3]גיאא
די [בדומ]ת וחדת יתה ואוסף [4]בה מלך פתורא די בדומת בר חזא [5]בשנת חמש
למנכו מלכא מלך נבטו

[1]*Ceci est le sanctuaire qu'a bâti Ġanimu chef de* [2]*camp au* [Fort de]*SFṬ, en l'honneur de Dûšarâ dieu de* [3] *Gaia qui est* [à Dûma]*t. Et l'a restauré et a ajouté* [4] *à lui MLK PTWR, qui est à Dûmat, fils de Ḥaza.* [5] *En l'an cinq de Maliku le roi, roi de Nabatène.*

Commentaire du R. P. Savignac :

L. 1. — בנה semble la lecture la plus plausible quoique le ב soit un peu détérioré dans le haut et accompagné à droite dans le bas d'un appendice (accidentel) lui donnant l'apparence d'un ג.

L. 2. — Après le premier mot, on s'attendrait à lire ...די ב comme dans l'inscription de Madaba (*CIS.*, II, 196). Mais le second mot commence certainement par un ב ou un ג. Il manque ensuite trois lettres dont l'extrémité de la dernière apparaît à gauche dans le haut. Cette lettre pourrait être un ר ou un ד, ce qui suggérerait la lecture מרד. Mârid est le nom de l'ancien château de Djôf, autour duquel sont agglomérées la plupart des maisons du lieu (le château actuel est en briques crues et date des Eben Rashid). Sur Djôf, voir Euting, *Tagebuch einer Reise in Innerarabien*, I, pp. 123-140 (p. 125, croquis de la tour de Mârid en ruine); W. G. Palgrave, *Narrative of a year's journey through Central and Eastern Arabia*, 1862-3, 2 vol., Londres, 1865 (trad. franç. d'E. Jonveaux, Hachette, 1866), p. 61 ss. (p. 75, description de la tour de Mârid bâtie en pierre; d'après lui, travail arabe ancien); Lady Anna Blunt, *A pilgrimage to Nejd*, trad. française, p. 123 : Mârid, seule construction en pierres, remonte au Moyen âge.

ספט, dont la dernière lettre est un peu douteuse, doit être le nom propre du camp ou poste militaire commandé par Ġanimu. Si la restitution מרד est admise, on pourrait voir dans ce mot l'équivalent du syriaque ܡܪܕܐ à l'état construit. Le sens serait alors : « dans la forteresse (ou le château) de SFṬ ». A partir de la conquête arabe, le nom commun serait devenu nom propre et le véritable nom de la forteresse aurait disparu. On a d'autres exemples : *djebel et-Ṭûr*

mentation nabatéenne laissée par le Père Savignac, ainsi que le R. P. de Vaux, qui nous a autorisé à l'utiliser.

et *et-Ṭûr*, nom du Mont des Oliviers et du village voisin; *khirbet Mird*, où l'ancienne dénomination (Hyrcania) a disparu pour faire place au nom commun. Sur la conquête de Dûmat al-Djandal par les Arabes, en l'an 9 de l'Hégire, voir CAETANI, *Annali dell'Islam*, IIa, pp. 259-261. Il semble bien que ce soit à partir de cette époque que l'on donna à la forteresse le nom de Mârid, mais Caetani n'indique pas le nom ancien. Serait-ce Dûma même, qu'Ibn al-Kalbi met en relation avec la forteresse (YAQÛT, II, p. 625)?

L. 3. — גיאא : ne serait-ce pas le nom d'el-Djî, près de Pétra? Après די il manque trois ou quatre lettres. Je propose de lire בדומת dont le ת existe encore. Il s'agirait d'un sanctuaire érigé au Dûšarâ d'el-Djî, dont le culte aurait été importé à Dûmat, comme le culte d'Allât de Boṣra fut importé à Ramm (*RB.*, 1933, p. 411). — ואוסף ne fait pas de doute, quoique les trois dernières lettres soient plus petites que les autres et mal gravées.

L. 4. — מלך פתורא rappelle מלכיון פתורא de l'inscription *CIS.*, II, 201, provenant de Ḥégra. Le dernier mot reste toujours à interpréter (voir CLERMONT-GANNEAU, *Rec. d'Arch. Or.*, VII, p. 248). — חזא, forme apocopée de Ḥazaël. La barre verticale venant après le ז appartient à l'alef final. Il en est de même du petit signe qui accompagne le ר dans פתורא.

L. 5. — La lecture et l'interprétation de cette ligne ne soulèvent aucune difficulté. On notera cependant מנכו pour מלכו, comme dans la plupart des inscriptions nabatéennes de Ḥégra datées du règne de ce monarque (Maliku II : 40-71). Ne serait-ce pas l'indice d'une prononciation *Maniku* pour *Maliku?*

En l'an 44 de notre ère, il y avait donc à *Dûmat*, Dûmat al-Djandal des Arabes, actuellement al-Djôf, un poste militaire nabatéen avec un sanctuaire à Dûšarâ. Vraisemblablement, l'un et l'autre existaient depuis un certain temps, puisque notre texte dit que le sanctuaire fut restauré et agrandi en cette année 44, an 5 de Maliku.

***

Nous pensons qu'à la première restitution près, le déchiffrement et la traduction du Père Savignac seront acceptés des épigraphistes, et pour notre part nous avions adopté une lecture presque identique alors que nous ne disposions encore que de l'estampage. Voici nos remarques complémentaires.

L. 1. — Le mot מחרמתא, *maḥrameṯa*, au sens de sanctuaire, se

retrouve dans la dédicace nabatéenne conservée au Musée de Naples (*CIS.*, II, 158), dont l'étude mériterait d'être reprise. Comme la nôtre, elle débute par דא מחרמתא et mentionne la rénovation du lieu de culte (même verbe חדת). Le mot מחרמתא doit sans doute être restitué dans un texte mutilé trouvé au théâtre de Boṣra, mais au sens de *place réservée*, et E. Littmann retient cette même acception pour une autre inscription, remployée dans une église byzantine de la ville (1). Le mot ne se retrouve pas dans les autres dialectes araméens, et le phénicien ou l'hébreu n'ont pas non plus tiré de cette racine un terme signifiant *sanctuaire*. Il faut donc considérer מחרמתא comme la forme aramaïsée du sud-arabique *maḥram* assez fréquent dans les inscriptions (*CIS.*, V, 30, etc.). On sait qu'en arabe le mot *ḥaram* peut avoir le même sens et désigne les grands sanctuaires de l'Islam (La Mecque, Médine, Jérusalem).

Le titre de רב משריתא, *rab-mašrîṯa* se lit encore dans l'inscription de Madaba mentionnée par le Père Savignac (2) et correspond au latin *praefectus castrorum*. Comme l'indique son titre, cet officier romain était chargé de l'érection et de la discipline du camp, en particulier du camp de la légion. Le mot grec qui correspond à *rab-mašrîṯa* est *stratopédarque*, c'est-à-dire chef de camp. Josèphe mentionne à plusieurs reprises un personnage important de la cour d'Agrippa II, Philippe fils de Jacime, qu'il qualifie successivement de stratège, de stratopédarque et d'éparque (3). Les deux premiers termes se sont-ils confondus dans l'usage, le mot *stratopedon*, dont le sens premier est *camp*, désignant également la *troupe?* Quant à l'éparque, c'est un *préfet*, au sens militaire ou au sens civil, et à la rigueur le terme conviendrait aussi à un *praefectus castrorum*. Josèphe, pourtant, n'est pas toujours très précis dans sa terminologie. Rappelons qu'un certain Diomède Charètos était « éparque et stratège de Batanée », selon une inscription du Hauran publiée par D. Sourdel, et nous savions par un autre texte qu'il l'était au nom d'Agrippa, sans doute Agrippa II. Or la présence des deux titres dans un texte gravé invite à les tenir pour distincts : en tant que stratège, Diomède aura été préfet civil, et en tant qu'éparque, préfet militaire (4).

(1) *RES.*, 2093 s.; nous n'avons malheureusement pu retrouver à Boṣra ces deux textes importants.

(2) *CIS.*, II, 196 et son double, publié par Clermont-Ganneau, cf. *RES.*, 674. L'auteur restitue ce titre dans un texte mutilé de Pétra, cf. *CIS.*, II, 442 (mais il doit dater d'Arétas IV et non d'Arétas III).

(3) Ainsi que le rappelle D. Sourdel, *Les cultes du Hauran à l'époque romaine*, p. 45; réf. à Josèphe, p. 46, note 1.

(4) *Ibid.*, p. 45. L'auteur traduit *stratègos* par « commandant militaire », mais deux titres

Les textes nabatéens, eux aussi, nous invitent à distinguer stratège et éparque, ainsi que stratège et stratopédarque. Comme on le sait, le titre de stratège, à l'époque gréco-romaine, pouvait continuer à désigner des charges militaires, mais en général il vise les premiers magistrats de la cité ou le chef de circonscription territoriale, laquelle peut varier d'une satrapie à une simple commune (1). En nabatéen, comme en d'autres dialectes araméens, on s'est contenté de transcrire le mot grec, en l'aramaïsant dans la forme : אסרתגא (2). Que le stratège soit distinct de l'éparque, c'est ce que prouve un texte funéraire de Ḥégra, publié par les PP. Jaussen et Savignac (3). L'éparque Tarṣu y précise que l'amende à payer par les contrevenants devra l'être « au stratège qui est à Ḥégra » (an 24 de Maliku = 61 ap. J.-C.). L'éparque commandait sans doute le détachement monté qui gardait la frontière méridionale du royaume (4). A Madaba, nous constatons semblable dualité : du texte de fondation mentionné plus haut, il résulte que la résidence du stratopédarque des camps de

militaires sont peu vraisemblables. La dédicace de Diomède s'adresse à Zeus *Beelbaaros*, c'est-à-dire des thermes de Baaras (l'actuel *Zerqâ Mâ'în*) : signalons à ce propos la dédicace bilingue de Zizeh à l'est de Madaba qui mentionne Zeus « qui est à Beelphe... », *RES.*, 1284, où la restitution *Beelpheôr* (cf. Beelfegôr des LXX) du Père Savignac semble bien s'imposer. Mais Baar (בער, cf. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, p. 460, note 4) ne serait-il pas une corruption de *Pe'ôr* ou *Phe'ôr*, et le site de *Beth-Pe'ôr* ne serait-il pas à chercher plus près du Zerqa Mâ'în que du Mt Nébo (*ibid.*, II, p. 278)?

(1) Sur le caractère variable de leur étendue et sur les diverses appellations des fonctionnaires placés à leur tête, voir la liste de E. Bikerman, *Les institutions des Séleucides*, pp. 197-205. Lucetta Mowry reprend la question du stratègos en Orient à propos d'une inscription grecque du nord-est de la Transjordanie, qui mentionne un *stratègos opleitôn* (*BASOR.*, **132**, déc. 1953, p. 38 s., avec bibliogr.). Voir aussi D. Sourdel, *Les cultes du Hauran*, p. 10 s., et p. 46, n. 1, où l'auteur s'élève avec raison contre l'hypothèse qui ferait du stratègos un simple *cheikh* de village.

(2) J. Cantineau, *Le nabatéen*, I, p. 47; II, p. 66. Palmyrénien : אסטרטג and אסטר(ט)גא, *Id.*, *Grammaire du palmyrénien épigraphique*, p. 155; même forme en judéo-araméen (*Dict.* de Jastrow, p. 92) et en syriaque (اسطراطيجا).

(3) Jaussen et Savignac, *Mission arch. en Arabie*, I, p. 202, nº 38. La transcription *héparque* n'est pas heureuse, car le ה de הפרכא n'implique pas davantage une aspiration à l'initiale du mot grec correspondant que le ה de הפרכיא, vocable qui dans les datations rend le grec *éparchie*, c'est-à-dire *préfecture*, *province* (cf. הגרפס pour Ἀγρίππας, *RES.* 1091, ou le palmyrénien הפטין pour ὀπτίων, c'est-à-dire *optio*, *lieutenant*, *CIS.*, II, 3906). D'ailleurs, le titre d'hyparque, ὕπαρχος, *gouverneur* (cf. Bikerman, *Institutions des Séleucides*, p. 203), celui d'hipparque, ἵππαρχος ou ἱππάρχης, *commandant de cavalerie* (*stratèges* qui sont aussi *hipparques:* en Égypte, *Pap. Petr.*, III, 31 et *CIG.*, III, 4860, cf. Bilabel, dans Pauly-Wissowa, art. *stratègos*, *Suppl.*, IV A1, col. 186 et 191) et celui d'éparque, ἔπαρχος, *gouverneur*, *préfet* (à Palmyre, H. Seyrig, *Syria*, 1933, p. 70 ss., et 1941, p. 170 ss.; cf. Bikerman, p. 203 et D. Sourdel, *Les cultes du Hauran*, p. 45 s.) doivent être soigneusement distingués. Références pour הפרכא et הפרכיא, J. Cantineau, *Le Nabatéen*, II, p. 88 (non sans confusion des titres). En Nabatène comme à Palmyre ou dans le Hauran, il s'agit sûrement d'éparques.

(4) En tout cas, H. Seyrig a montré que des unités de cavalerie et de méharistes étaient stationnées entre Ḥégra et el-'Ela (Dédân) après l'annexion romaine de 106, *Syria*, 1941, pp. 218-223.

Luḥitu et de ʿAbarta était la même que celle du stratège, à savoir Madaba, car leur tombeau commun est bâti « au siège de leur commandement » (*CIS.*, II, 196, l. 5). Le territoire de Madaba semble s'être étendu au midi jusqu'à l'Arnon (1), et donc jusqu'au fort de *ʿAbarta*, si l'identification de ce toponyme avec le *gué* de l'Arnon est exacte (2). Par contre le camp de Luḥitu, qu'il faut situer entre Aréopolis (= Rabbat Moab) et la Mer Morte (3), nous mènerait trop au sud, et cette région, dont le centre actuel est Kérak, devait constituer une stratégie distincte. Il est donc possible que l'organisation militaire fût indépendante de l'organisation civile, comme cela sera le cas à l'époque byzantine : le gouverneur de la province d'Arabie était alors doublé d'un duc (δούξ) qui commandait aux ailes et cohortes réparties en une vingtaine de postes (4). Ce chiffre semble supérieur à celui des subdivisions civiles, lesquelles devaient prolonger les stratégies nabatéennes (5).

Nous verrons, en étudiant les traces de lettres qui subsistent sur la pierre après le mot משריתא, que le stratopédarque de notre texte est le même personnage que « Ġanimu le stratège, fils de Damasippos » qui s'est réservé un emplacement au Djebel Etlib, la montagne sacrée de Ḥégra (6). Ce que suggèrent les constatations précédentes, c'est la distinction des deux titres de stratopédarque et de stratège, portés par Ġanimu : il aura d'abord commandé le camp de

(1) Cf. Abel, *Géographie*, II, p. 187 (pour l'époque byzantine).

(2) Le *Corpus* propose les *castra Arnonensia* de la *Notitia Dignitatum*. Mais ceux-ci sont à chercher dans le bassin oriental de l'Arnon (Abel, *ibid.*, p. 190) et il vaut mieux fixer *ʿAbarta* au gué de la grande route nord-sud, la future voie Trajane, où la *Notitia* place la *Cohors tertia Alpinorum*, et où on a reconnu plusieurs forts nabatéens et romains (*ibid.*, p. 189). J. Cantineau (*Le nabatéen*, II, p. 45) songe à *ʿAbdeh*, l'ancienne Oboda, le ר de עברתא pouvant être lu ד; mais une localisation en plein Négeb nous semble exclue.

(3) Abel, *ibid.*, p. 370 s.

(4) *Ibid.*, II, pp. 184-191.

(5) Pour ces stratégies, *ibid.*, p. 165; l'auteur rappelle la fuite de l'épouse nabatéenne d'Hérode Antipas : de Machéronte, limite sud de la Transjordanie sous contrôle juif, à Pétra, elle est escortée par les stratèges des circonscriptions traversées, Josèphe, *Ant.*, XVII, v, 1. Les inscriptions nabatéennes nous font connaître les stratèges de Dmêr (Admedera) à l'est de Damas, *CIS.*, II, 161; d'Umm er-Reṣâṣ, au sud-est de Madaba, *CIS.*, II, 195; de Madaba, *CIS.*, II, 196; de Ḥégra, *CIS.*, II, 197, etc.; cf. J. Cantineau, *Le nabatéen*, II, p. 66. Les deux stratèges mentionnés par *CIS.*, II, 235 « ont l'air d'occuper ensemble le pouvoir, ce qui serait un fait nouveau pour Ḥégra » note le Père Savignac, qui ajoute : « Il est un peu surprenant que l'inscription soit datée du temps des stratèges et non point du règne du monarque; néanmoins le motif n'est peut-être pas suffisant pour la croire postérieure à l'anéantissement du royaume de Nabatène » (*Mission arch. en Arabie*, I, p. 214). En effet, l'écriture ne semble pas, à première vue, imposer une date plus basse que Rabel II. La dualité des stratèges, comparable à celle des archontes de Palmyre (cf. *CIS.*, II, 3913, p. 56) et à la pluralité des stratèges dans les cités gréco-romaines, indique suffisamment la nature essentiellement administrative (et non militaire) de leur charge.

(6) *CIS.*, II, 234 et Jaussen et Savignac, *Mission*, I, p. 206, n° 40.

Dûmat, puis aura été promu à la charge de stratège de Ḥégra (1). Par ailleurs, il est difficile de savoir si le stratopédarque de Dûmat dépendait du stratège de Ḥégra ou relevait directement de la capitale Pétra. Dûmat est bien reliée à Ḥégra par une piste passant à Teima, mais la distance jusqu'à Pétra n'est pas plus longue. Le fait que le chef de camp Ġanimu ait bâti un sanctuaire à Dûmat suggère qu'il détenait également l'autorité civile, ce qui est normal pour un canton aussi excentrique.

Si l'araméen, en particulier le syriaque, offre de nombreux titres commençant par *rab*, *chef*, nous n'avons trouvé qu'une seule mention de *rab-mašrîta*. C'est le ܪܒ ܡܫܪܝܬܐ de la Peshittô en *Jérémie*, LI, 59 : l'expression correspond au שַׂר מְנוּחָה du texte massorétique et au ἄρχων δώρων (= שַׂר מְנָחֹת) des Septante (XXVIII, 59) et traduit peut-être le texte hébreu primitif : שַׂר מַחֲנֵה. Quoi qu'il en soit, elle atteste l'existence de ce titre en syriaque à la fin de l'époque romaine. Nous en connaissons la forme hébraïque, du moins pour la période de la seconde Révolte, grâce à une lettre de Murabba'at (2) : un certain Josué ben Galgula est רוש המחניה, mais on ne précise pas le lieu de sa résidence. S'agit-il d'un fonctionnaire civil, d'un stratège, muni par surcroît des pouvoirs militaires exigés par les circonstances (3)? En ce cas, on s'attendrait plutôt à une traduction du titre, comme שַׂר חַיִל (ou רב חיל, Éléphantine), ou mieux à une transcription comme en araméen (4). J. T. Milik attire cependant notre attention sur deux inscriptions phéniciennes où les titres de consul et de proconsul se présentent sous la forme curieuse de רב מחנת et de רב תאחת רב מחנת, qui s'expliquent par le grec : στρατηγὸς ὕπατος (ou στρατηγός tout court) pour *consul*, et στρατηγὸς ἀνθύπατος pour *proconsul* (5). La correspondance רוש המחניה = *stratège* n'est donc pas impossible, et nous aurions alors un cas parallèle à celui de Philippe, fils de Jacime, si du moins ce dernier n'était pas à la fois stratège (civil) et stratopédarque.

Pour les deux mots que le R. P. Savignac propose de lire במרד ספט,

(1) Si nous croyons qu'il faut distinguer entre stratège d'une part, et stratopédarque et éparque d'autre part, nous serions moins affirmatif pour les deux derniers termes, qui visent une fonction militaire analogue. Ainsi l'*éparque 'Abdḥarétat* dont un graffite du wâdi Mokatteb rappelle la tournée d'inspection au Sinaï (*CIS.*, II, 790) est peut-être identique au stratopédarque 'Abdḥarétat de la dédicace malheureusement très mutilée du sanctuaire d'*el-Madrâs* à Pétra, *CIS.*, II, 442.

(2) R. de Vaux, *RB.*, 1953, p. 269.

(3) Ainsi J. J. Rabinowitz, *Biblica*, 1954, p. 203.

(4) Cf. p. 201, note 2.

(5) Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. or.*, VII, pp. 86-114; G. Levi Della Vida, *Africa Italiana*, 1955, p. 455; J. Friedrich, *Orientalia*, 1955, p. 156.

nous pensons que la lecture בר דמספס s'impose, une fois fait le rapprochement avec l'inscription de Ḥégra citée plus haut (1). Épigraphiquement, elle s'harmonise bien avec les traces de lettres qui subsistent autour de la cassure. On aperçoit le haut du ר de בר et du ד de דמספס. Le מ est à moitié conservé, un trait horizontal de liaison semble l'unir au ס qui suit. Avant que l'inscription de Ḥégra ne nous eût donné la solution, nous pensions que la dernière lettre était un י plutôt qu'un ס, car nous n'apercevons pas la ligne oblique inférieure du ס. Ce point est secondaire, car une forme aramaïsée דמספי est possible, et il faut citer ici un graffite, lui aussi gravé au Djebel Eṭlib, qui commémore un certain דמסי *fils de Rabîbel le stratège* (2). *Damasai* correspond sans doute à *Damasius*, à moins que ce ne soit un hypocoristique de *Damasippe*. Ce dernier nom représente de toute façon le patronyme de notre Ġanimu; ajoutons qu'il eût été étrange que le nom de son père fût omis dans une inscription officielle.

L. 2. — לדושרא : sur le dieu Dûšarâ on consultera maintenant le chapitre que lui a consacré récemment D. Sourdel (3). Dans une notice que nous avions rédigée vers la même époque, nous émettions l'hypothèse que l'autre dénomination de Dûšarâ, à savoir אערא, *A'ra*, serait tirée de la racine arabe عرى, *enduire*, et désignerait le bétyle enduit de sang (4). Il nous avait échappé qu'elle avait déjà été formulée par E. Littmann, comme le note d'ailleurs D. Sourdel (5).

(1) Dans sa notice (cf. p. 196, note 1), Ch. Kuentz, tout en reconnaissant l'ingéniosité de la restitution du Père Savignac, se montre réservé. Pour SFṬ, il donne les références aux nombreuses *Sfṭ* des auteurs arabes, mais il note « que ce nom de lieu n'est pas connu hors d'Égypte » et que « d'autre part il admet une étymologie copte ». Le SFṬ présumé « n'a donc sans doute rien à voir avec ce toponyme égyptien ». Pour MRD (araméen *merda*) = Mârid, il remarque que le passage de la forme *fi'l* à la forme *fâ'il* est anormal et que l'arabe connaît *mârid* comme synonyme de *mumarrad, élevé*. On trouvera les mentions de la forteresse de Mârid par les auteurs arabes dans l'*appendice* de Musil (cf. p. 196, note 1). Refaite au XIX^e^ siècle par les Eben Rashid (cf. pp. 162 et 553), elle se dresse à l'angle sud-ouest de Dûmat al-Djandal (p. 553). Elle existait déjà au temps de Mahomet : c'était la résidence d'un prince chrétien de la tribu de Kinda, Okaïder fils de 'Abdalmalek (pp. 534 et 537). Selon Yâqût (IV, 389), le fort de Mârid et celui d'Al-Ablaq ont été assiégés, d'ailleurs sans succès, par la reine az-Zabbâ (p. 553). Le Père M. M. Anawati, O. P., dans une lettre au Père Savignac, lui précise qu'au mot Mârid, le *Lisân al-'Arab* « donne quelques détails sur la forteresse qui doit son nom à ce que la reine Zabbâ (Zénobie) ne parvint pas à s'en emparer, le mot arabe signifiant *s'opposer à, se distinguer*. D'ailleurs ce fait a donné lieu à un proverbe : tamarrada Mâridun wa'azza-l-Ablaqu (*Lisân*, IV, p. 409) ». Pour l'équivalence Zénobie = Zabbâ, cf. *CIS.*, II, 3947 (grec Ζηνοβία et palm. בתזבי. Ajoutons que Dûma fut prise par Khâled ibn al-Walîd en 630 (Musil, p. 539).

(2) *CIS.*, II, 287 = Jaussen et Savignac, *Mission*, I, p. 224, n° 84.

(3) *Les cultes du Hauran*, pp. 59-68.

(4) *Histoire des religions* sous la direction de M. Brillant et R. Aigrain, **4**, 1956, pp. 220-222.

(5) *Les cultes du Hauran*, p. 60.

Aux attestations nabatéennes et grecques du dieu, il faut ajouter celles des graffites nord-arabiques : le tome I, fasc. 1, de la *Pars Quinta* du *Corpus*, consacrée aux inscriptions « saracènes », contient au moins huit textes, dont sept relevés par M. Dunand dans le Ṣafâ. Le nom divin est écrit tantôt ḌŠR (*CIS.*, V, 57, 2315), tantôt DŠR (*CIS.*, V, 88, 2114, 2947, 3263 et 4753). En *CIS*, V, 2955, on a la forme DŠRY, dont la finale correspond à la transcription arabe ذو الشرى (Ibn Kalbi), mais la graphie défective, normale dans les inscriptions protoarabiques, ne suppose pas une prononciation différente. On notera que le caractère spirant du Ḏ initial n'est généralement pas rendu par les graffites safaïtiques, et il en va de même dans l'unique texte thamoudéen où l'on ait lu le nom du dieu : FHDŠR SLM WĠNM, *et ô Dûšarâ, paix et butin* ! (1) *Ḏû-Šarâ, le Maître du Šera'*, la région montagneuse de Pétra, représente une dénomination arabe, ce qui n'est pas pour surprendre si l'on admet l'origine arabe des Nabatéens. Mais une fois l'araméen devenu leur langue, au moins officielle, la graphie araméenne (avec D) aura eu cours même chez les Safaïtes et les Thamoudéens. Pour eux, Dûšarâ n'était d'ailleurs pas une divinité autochtone.

L. 3. — Dûšarâ est qualifié de « dieu de Gaia », אלה גיאא. Nous avons signalé ailleurs l'expression די בגיא « qui est à Gaia », que nous avons reconnue dans une inscription du Djebel Ramm, lue par le Père Savignac de la façon suivante : אלרהבא דיבגיא אלעזא, et où seul le dernier mot lui paraissait clair : אלעזא, la déesse al-'Ozzâ (2). Ici, le toponyme n'est écrit qu'avec un seul *alef*, alors que l'inscription de Dûma présente l'orthographe normale גיאא, c'est-à-dire *gay'a*, *la Vallée*. En fait, on devait prononcer Gaïa, comme le suggère la notice de l'Onomasticon d'Eusèbe consacrée au *Gai* des Nombres et du Deutéronome : Γαί. ἐπὶ τῆς ἐρήμου σταθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραήλ. καὶ ἔστιν εἰς ἔτι νῦν Γαῖα πόλις τῇ Πέτρᾳ παρακείμενη (3). La *scriptio plena* se retrouve en judéo-araméen. Ainsi dans le targoum

(1) A. Van den Branden, *Les inscriptions thamoudéennes*, p. 451 (Jsa. 658').

(2) *RB.*, 1934, pp. 574 s. et 586; fig. 9 et 10 (le dernier mot est gravé sous le bétyle de gauche, et le reste de l'inscription vise le bétyle de droite, normalement une divinité masculine); *Histoire des religions*, **4**, p. 214.

(3) Édit. E. Klostermann, p. 62. Il s'agit de l'étape ἐν Γαὶ ἐν τῷ πέραν ἐπὶ τῶν ὁρίων Μωάβ (*Nombres*, xxxiii, 44) de l'itinéraire sacerdotal, entre Obot (dans la *'Arabah*) et Dibôn (au nord de l'Arnon). Dans le long itinéraire anecdotique qui précède, le torrent de Zared est mentionné comme étape supplémentaire entre l'Arnon et ἐν Αχελγαι (xxi, 11 s.), que nous considérons comme une corruption par haplographie : ἐν Ναχαλ Γαι, cf. le texte syro-hexaplaire qui a ici *Nḥl G'y'*, le *torrent de Gaia (The Old Test. in Greek*, Cambridge, *Numbers and Deuteronomy*, p. 485). L'*Onomasticon* propose de situer cette Αχελγαι dans la région d'Aréopolis, c'est-à-dire de l'antique Rabbat-Moab, au sud de l'Arnon (cf. *SDB* au mot Madaba, col. 677). Comme il faut même descendre au sud du Zared, c'est-à-dire du wadi el-Ḥesa qui sépare Moab d'Édom, nous nous rapprochons singulièrement de Pétra, et l'identification

des *Nombres* (xxxiv, 4) et celui de *Josué* (xv, 3), qui substituent רְקֶם גֵּיאָה au קָדֵשׁ בַּרְנֵעַ de l'hébreu (1). Dans la peshitto ce dernier toponyme est régulièrement rendu par *reqom deGâyo* ou *deGayo*. Une autre attestation du nom de Gaia est donnée par les noms propres עבדאלגיא (écrit aussi עבדאלגא) et אמתאלגא. La transcription Αβδαλγου (2) ne permet pas de considérer l'élément אל comme le mot אֵל, *dieu* (3), mais invite à y voir l'article arabe *al-*, comme pour אלעזא et אלבעלי (4). Il est insolite de voir un toponyme devenir nom divin, et ce culte poliade doit être attribué à l'influence hellénistique, qui a pu s'exercer dès Arétas III Philhellène. Une dédicace bilingue trouvée à Sî' offre un cas parallèle : *cette image est celle de Še'î'u* (nab.) et *Seeia qui se dresse au-dessus du pays du Hauran* (grec), *RES.*, 1092. Il faut noter que la divinité al-Gaia, personnification de la ville, ne se confondait sans doute pas avec Dûšarâ, le *ba'al* du lieu, distinct de lui et dispensateur de fertilité dans la longue oasis qui descend de la *Source de Moïse*, *'Aïn Mûsa*, jusqu'à l'entrée du *Sîq*, c'est-à-dire de la longue gorge qui mène à Pétra.

Ceci nous ramène à l'inscription du Djebel Ramm. Dans une lettre de E. Littmann au Père Savignac du 2 février 1935, l'illustre épigraphiste entendait comme nous les mots די בגיא et proposait pour le début la lecture אלדתנא : « on pourrait trouver ici le nom d'un lieu sacré, ou plutôt d'un dieu de ce lieu. La racine דתן en hébreu, *dṯn* en arabe, est employée dans quelques noms propres ». Nous croyons que ce dieu a toutes chances d'être Dûšarâ, puisque l'inscription de Dûma nous apprend que ce dernier est « le dieu de Gaia » (5).

par Eusèbe du *Gai* de *Nombres*, xxxiii, 44 avec le *Gaia près de Pétra* n'aurait donc rien d'abusif si le *G* de *Gai* correspondait à un *guimel* dans le texte hébreu des *Nombres*. Malheureusement dans les deux itinéraires nous avons עִיֵּי הָעֲבָרִים : les LXX ont transcrit avec un G, tout comme pour le célèbre עַי du livre de Josué (la localisation de עיי העברים au nord du wadi el-Ḥesa, Abel, *Géographie*, II, pp. 216 s. et 351 s., s'accorde mal avec le « petit itinéraire » sacerdotal).

(1) Sur Pétra = Reqem, cf. Abel, *Géographie*, II, p. 436; sur le transfert d'une partie des événements de l'Exode de la presqu'île du Sinaï à l'est de la Arabah, *ibid.* et I, p. 388. Déjà Josèphe situe la montagne où mourut Aaron près d'*Arkè* [= Rekem d'*Antiquités*, IV, vii, 9) qu'il identifie à Pétra, *Antiquités*, IV, iv, 7. La vocalisation גֵּיאָה du judéo-araméen suppose à l'époque arabe une prononciation *Gêa* et le *ê* a fini par se fermer en *î*, d'où le nom actuel el-Djî.

(2) Références dans D. Sourdel, *Les cultes du Hauran*, p. 52. Pour les noms nabatéens, J. Cantineau, *Le nabatéen*, II, p. 76.

(3) *CIS.*, II, 157 accepte cette interprétation due à Halévy.

(4) *Le nabatéen*, II, p. 61. Par ailleurs la graphie עבדאלגיא exclut l'hypothèse de Lidzbarski qui fait de la finale גא l'abréviation de גד, *Tychè*; cf. *Les cultes du Hauran*, p. 52.

(5) Nous avions même cru pouvoir lire אל דושרא avant די בגיא (*Hist. des relig.* 4, p. 214), mais nous y renonçons.

Dans *Thamūd und Ṣafā*, paru en 1940, E. Littmann considère le mot DṮN des textes thamoudéens et du texte safaïtique *CIS.*, V, 994 comme une appellation de la déesse Ilat (p. 106). Les graffites thamoudéens, tout comme l'inscription du Djebel Ramm, semblent bien viser une divinité masculine (1). On peut proposer la solution suivante : *dṯn* représenterait un substantif abstrait, *Abondance*, appliqué à diverses divinités (2). On comparera le cas de la déesse Ruḍâ, *Grâce*, répondant au dieu palmyrénien Arṣu. En tout cas, si la lecture et l'interprétation de אלדתנא devaient se confirmer, elles constitueraient une nouvelle attestation du caractère agraire de Dûšarâ, que les Nabatéens, selon le témoignage d'Hésychius, assimilaient à Dionysos (3). Et par ailleurs l'équation אלדתנא = Dûšarâ ferait de ce dernier le parèdre d'al-'Ozzâ. Déjà, une inscription de Pétra, gravée à un tournant de l'escalier monumental qui monte au sanctuaire d'*el-Khubṯa*, associait la déesse au *Seigneur du Temple*, et on avait considéré non sans raison que cette appellation anonyme désignait Dûšarâ (4). A vrai dire, à Ḥégra la parèdre du dieu nabatéen paraît bien être Mana-

(1) Le nom se lit dans la formule BDṮN, *par* ou *en* DṮN! Cf. A. van den Branden, *Les inscriptions thamoudéennes*, pp. 13 et 526. On trouve à Ras Shamra une formule semblable : *bdṯn Il* (É. Dhorme, *Syria*, 1933, p. 231 : *par l'onction d'El!*) dans une suite d'adjurations (*par la gloire d'El*, etc.) qui ne laisse aucun doute sur le fait que dṯn y est un nom commun. Ch. Virolleaud (*Syria*, 1939-40, p. 132) a fait remarquer avec raison que la correspondance dṯn = hébreu דֶּשֶׁן, *graisse* (étymologie qu'on a également avancée pour le dieu DṮN, vocalisé Daṯin par Littmann, cf. aussi G. Ryckmans, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, p. 9) fait difficulté, car en arabe *être gras* se dit *dasima*, tandis que *da'ṯana* signifie *fondre sur* (en parlant d'un oiseau). Cependant l'existence dans les diverses langues sémitiques d'une racine dṯ' (hébreu et aram. דָּשָׁא, *verdure*, acc. *dušše, donner l'abondance*, etc.) nous invite à être moins strict et à postuler une base phonologique *dṯ /ds* exprimant l'idée d'abondance pour la végétation.

(2) Dans la formule safaïtique H'LT DṮN, G. Ryckmans considère dṯn comme nom commun, *o Ilat (da) pinguedinem* (*CIS.*, V, 994, 1292, 2246) ou comme verbe, WH'LT DṮN B'S LḎ Y'WR HḤṬṬ, *Et, o Ilat, invadat malum in eum qui obliteraret has imagines* (*CIS*, V, 4982; pour dṯn = invadat, cf. la note précéd.). Mais à notre avis, il faut adopter une traduction commune, d'autant que cette dernière inscription comporte la formule symétrique FHLT SLM LḎ S'R, *Et, o Lât, salutem integram servanti* (il s'agit de l'inscription). Ici le verbe est sous-entendu, et si on le sous-entend aussi pour la malédiction, on obtient : *Et, o Ilat, DṮN (infer) malum*, etc. DṮN ne peut guère être compris que comme appellation divine, mais nous conservons la forme substantivale, donc *Abondance*. En *CIS.*, V, 994 et 1292, le complément SLM, *salutem* a pour sujet l'ensemble des divinités invoquées, et une explication analogue vaut pour 2446. Dans l'appellation אלדתנא, la présence simultanée de l'article et de la désinence emphatique est anormale et invite à vérifier sur place la lecture.

(3) Cf. D. Sourdel, *Les cultes du Hauran*, pp. 62-64.

(4) J. Cantineau, *Le nabatéen*, II, p. 7 s. Le *Seigneur du Temple*, comme le rappelle l'auteur, a aussi été identifié à Hubal, le dieu de la Ka'ba de la Mecque, mais la sourate 106 demande que les Qoraïchites « adorent le Seigneur de *ce* Temple », *rabba hâḏâ-l-baïti*, nuance qui a son importance pour la théologie coranique (cf. *Histoire des religions*, **4**, p. 224). D'ailleurs Lidzbarski pensait que l'expression בירא בירתא des textes nabatéens (références : *Le nabatéen*, II, p. 117 s.) désignait le dieu particulier de chaque temple (cf. *RES.*, 1088). En tout cas le dieu Hubal, même s'il est d'origine nabatéenne (*Histoire des religions, ibid.*), est distinct de Dûšarâ, car les deux divinités apparaissent dans un même texte de Ḥégra (*CIS.*, V, 198).

wât, mais on sait que les couples divins des peuplades nord-arabiques n'ont pas le caractère fixe qu'ils présentent ailleurs.

Dans notre inscription, Dûšarâ est incontestablement considéré comme le dieu particulier de Gaia. A la lumière de ce texte, divers éléments prennent un sens nouveau. Un proscynème du sanctuaire d'*al-Madrâs* qualifie Dûšarâ de *dieu de Madrasa* (*CIS.*, II, 443), et il y a tout lieu de tenir *madrasa* pour un toponyme. Or le sanctuaire domine l'entrée du *Sîq*, et la montée s'amorce à l'est : il fait partie des installations cultuelles et funéraires de l'extrémité occidentale de l'oasis de Gaia, l'actuelle el-Djî. Parmi elles, il faut mentionner ici e triclinium d'Aṣlaḥ, dédié vers 95 av. J.-C. à *Dûšarâ dieu de Manikatu* (1). Tout cet ensemble se rattachant à Gaia, les deux dédicaces à Dûšarâ suggèrent à elles seules qu'il en est la divinité tutélaire. Pétra est située à l'autre bout du Sîq, long de près de deux kilomètres. En tant que ville, c'est une création postérieure à Gaia, et le fait que Dûšarâ est le dieu des rois de Nabatène (2) permet de penser que Gaia a précédé Pétra comme capitale. L'inscription d'Aṣlaḥ est de beaucoup la plus ancienne par sa date, et le *Manikatu*, c'est-à-dire *Malikatu*, dont Dûšarâ est le dieu, pourrait bien être un des premiers rois de la dynastie, très mal connue à ses débuts. Ajoutons un autre indice de l'antiquité de Gaia : ce nom n'est pas de souche araméenne, mais une aramaïsation — par l'adjonction de la désinence *a* — d'un mot qui n'est guère attesté qu'en hébreu : גַּיְא, *vallée* (3). La langue des Édomites devait être plus ou moins la même que celle des Moabites, qui nous est connue par la stèle de Mésha : donc un dialecte voisin de l'hébreu. Le toponyme Gaia remonte ainsi à l'époque du Fer I ou du Fer II, et on peut en dire autant du culte du « dieu de Gaia ».

ת[בדומ] : cette restitution est vraisemblable et le fait que le ו qui suit est relié au ת final n'implique pas qu'il fasse partie du même mot. Citons un autre exemple : dans l'inscription funéraire de Hînat, à Ḥégra, le ו initial de *Wahbu* est lié au ת de *bᵉrat* qui précède (*CIS.*, II, 223, l. 1). Nous retrouverons l'expression די בדומת à la ligne suivante. C'est la première mention de l'oasis dans un texte nabatéen,

(1) En dernier lieu, J. Cantineau, *Le nabatéen*, II, p. 2 s. et nos remarques dans les *Studi Orientalistici in onore di G. Levi Della Vida*, II, p. 523.

(2) *Le nabatéen*, II, p. 81 (pour *CIS.*, II, 218, en l'honneur d'*A'ra... dieu de Rabbel*, cf. *The Bibl. Arch.* de déc. 1955, pp. 101 et 104).

(3) On en aurait une attestation moabite si l'expression *hag-gay* de *Deut.*, xxxiv, 6 (LXX : Γαι) représentait un véritable toponyme, et non la désignation vague du lieu de sépulture de Moïse. Pour les autres passages qui mentionnent cette *Vallée*, les LXX usent de noms communs (*Deut.*, iii, 29 : vallon; iv, 48 : gorge), sauf en *Nombres*, xxi, 20 : εἰς Ιανην, peut-être une corruption de εις ναπην, cf. *Deut.*, iii, 29 et les variantes de *Nombres*, xxi, 20 (*The Old Test. in Greek, in loc.*).

mais à la même époque Pline la cite comme *oppidum*, en compagnie de Ḥégra *(Domata* et *Haegra)*, *Hist. nat.*, VI, 157. Au second siècle de notre ère, le géographe Ptolémée orthographie Δουμεθα ἢ Δουμαιθα (V, 19, 7), mais au sixième siècle nous retrouvons avec Étienne de Byzance la vocalisation attendue Δουμαθα. Les Septante transcrivent par Ιδουμα le nom du fils d'Ismaël que le texte massorétique nous donne sous la forme דּוּמָה (*Gen.*, XXV, 14 et *I Chron.*, I, 30). En *Isaïe*, XXI, 11 l'*oracle sur Dûmah* de l'hébreu (מַשָּׂא דּוּמָה) devient τὸ ὅραμα τῆς Ιδουμαίας dans les Septante (1). Ici la confusion entre Édom et Dûmah = Dûmat est patente, mais on peut hésiter pour *Idouma* fils d'Ismaël, que Josèphe grécise en Ιδουμας (*Ant.*, I, XII, 220), car pour אֱדוֹם, *Édom*, les Septante ont Εδωμ (Josèphe Αδωμος) ou Ιδουμαία. Cette dernière forme suggère pourtant qu'*Idouma* était considéré comme l'ancêtre éponyme des Iduméens, c'est-à-dire des Édomites. D'autre part la voyelle I de *Idouma* pourrait correspondre à l'initiale de l'accadien *Adummatu* (Sennachérib, LUCKENBILL, II, 358) ou *Adumu* (Asarhaddon, *ibid.*, 518*a* et 536) (2). De toute façon, *Adumat* représente la forme primitive du toponyme Dûmat (3), et la variante *Adumu*, identique morphologiquement à אֱדוֹם biblique (accadien *Udumu*), nous invite à adopter une étymologie commune : *'dm*, racine qui signifie *être rouge* dans les diverses langues sémitiques, sauf en araméen. Ce sont les roches rouges de Pétra et du Nefûd, le désert dont l'oasis du Djôf est la frange septentrionale, qui ont valu leur nom aux deux sites.

ואוסף בה : *et il y a ajouté.* L'expression est bizarre, mais la lecture et le sens sont certains : l'auteur de l'inscription a restauré et agrandi le sanctuaire bâti par Ġanimu. En hébreu, il arrive également que le complément direct de יסף ne soit pas exprimé (*Deut.* v, 19 et *Is.*, XXVI, 15) et on trouve des ellipses semblables en araméen (4).

(1) A moins que ce ne soient les LXX qui aient gardé la bonne leçon, comme l'admettent en général les commentateurs, à cause de la mention de Séïr au début du même oracle.

(2) Ajouter *Adummu* de la *Chronique de Nabonide* (col. I, 17). Il s'agit de l'expédition de 552 contre les oasis d'Adummu et de Têma; le texte est mutilé et indique que les troupes du roi campèrent contre Adummu, mais on ignore si la forteresse fut prise. Voir S. SMITH, *Bab. Hist. Texts*, p. 111; cf. p. 552.

(3) Les auteurs arabes, pour expliquer le nom de Dûma, suivent en somme la tradition massorétique : dans la lettre citée plus haut, le Père Anawati rappelle que Yaqût (II, p. 625 s.) fait dériver le toponyme du nom du fils d'Isma'îl nommé *Dûmâ'* ou *Dûm*, se référant à Ibn al-Kalbî : *quand les enfants d'Isma'îl devinrent nombreux dans le Tihâmat, Dûmâ' ben Isma'îl quitta* (le pays) *et vint dans la région de Dûma et y bâtit une forteresse... et*, ajoute Yaqût, *sa forteresse s'appelle Mârid.* On ne saurait en déduire l'origine arabe de la population de Dûma, car si le fils d'Ismaël vient du Tihâmat, c'est-à-dire de la région de la Mecque, c'est parce que Abraham père d'Ismaël est censé y être descendu en personne, selon une tradition qui peut d'ailleurs être antérieure au Coran.

(4) *Dict.* de JASTROW, p. 583.

cesseurs des Minéens, ne rejetèrent pas le dieu Wadd », mais sans doute ils « lui maintinrent la primauté qu'il possédait au temps de la splendeur minéenne » de l'oasis (1). Nous préciserons plus bas les relations qui existaient entre Dédân et Dûmat; elles rendent tout à fait vraisemblable, dès l'époque perse ou hellénistique, l'extension à l'oasis la plus septentrionale de l'Arabie du culte de Wadd, si populaire à Dédân. Ce n'est sans doute pas un hasard si le *patôra* de Dûma porte un nom particulièrement fréquent chez les Liḥyanites.

Si le nom de Mâlik est sud-sémitique, celui de son père חזא est araméen. Outre le roi de Damas Ḥazaël, l'adversaire de Joram d'Israël et de Jéhu, il faut mentionner ici *Ḥazaël roi des Arabes* (Ḥa-za-ilu) dont la place forte (maḥâzu) était précisément *Adumu* = Dûmat (Luckenbill, II, 536, cf. 518). Il était vassal d'Asarhaddon (680-669). Nous avons rappelé plus haut que le père de ce dernier, Sennachérib, avait pris « *Adummatu, sise au Désert*, [pays de la] *soif, où on ne trouve ni vivres, ni eau...* » (Luckenbill, II, 358). L'oasis était donc alors aux mains de nomades araméens, et l'on peut conjecturer qu'il en allait de même pour toute une partie de l'Arabie septentrionale. A l'époque perse la langue araméenne est en effet d'usage courant à Teima, à quatre journées de marche au sud de Dûmat, et même à Ḥégra, à trois journées plus au sud (2). Mais dès l'époque d'Asarhaddon, nous constatons à Dûmat la présence d'Arabes proprement dits, puisque le monarque assyrien doit y mater une révolte menée par un certain *Uabu*, c'est-à-dire *Wahbu*, dont le nom est fréquent dans les inscriptions sud-sémitiques (WHB) et nabatéennes (והבו). Dans notre texte, le nom de Hazaël se présente sous une forme hypocoristique : en néobabylonien on a *Ḥa-zu?-u* (3) et en safaïtique *ḤZY*, *Hazai*, qu'on a aussi essayé d'expliquer par l'arabe (*CIS.*, V, 1065).

L. 5. — Nous savions que sous le règne de Maliku II le royaume nabatéen s'étendait du Hauran méridional à Ḥégra. Grâce au document retrouvé à Dûmat, nous pouvons en fixer les confins orientaux à 400 km environ de Pétra, au premier tiers de la piste qui joignait la capitale à la Mésopotamie méridionale. De Djôf une autre piste longe la grande dépression du wâdi Sirḥân en direction de Der'a et de Damas. A l'époque romaine et sans doute bien avant, à la sortie nord du wâdi Sirḥân, donc à Qaṣr el-Azraq, une piste aménagée se

(1) *Ibid.*, p. 380. Un seul graffite thamoudéen mentionne Wadd : A. van den Branden, *Les inscr. tham.*, p. 185 (Huber 349, de Laqaṭ à l'est de Teima).

(2) Pour ces textes antérieurs aux inscriptions nabatéennes, Jaussen et Savignac, *ibid.*, p. 221 et *CIS.*, II, 113-121.

(3) K. L. Tallqvist, *Neubab. Namenbuch*, p. 67; cf. 315.

détachait en direction nord vers Imtân, Shaqqa et tell Aṣfar, rejoignant le tronçon principal de la *strata Diocletiana* à l'est de Damas. D'Imtân une voie latérale atteignait Bostra, la future capitale de la Provincia Arabia, par Salḫad (1). Au sud de Dûmat, les sables du Nefûd ne permettaient pas de rejoindre Teima en ligne droite, et il fallait faire un détour par l'ouest. De Teima à Ḥégra la communication était plus directe, et d'assez nombreux graffites jalonnent la piste (2). On sait qu'à Teima même, Huber et Euting ont pu copier deux inscriptions nabatéennes (*CIS.*, II, 336 s.). La seconde, très abîmée, porte à l'avant-dernière ligne : *à notre Maître*, expression qui désigne ailleurs le roi de Nabatène, et qui suggère donc ici le contrôle de l'oasis. Ce contrôle s'étendait-il aussi à Ḥaïl, à 300 km à l'est de Teima, sur la voie qui aboutissait à Gerrha, le port au fond du golfe de Baḥrein? Les quelques graffites nabatéens relevés entre Teima et Ḥaïl, ou Ḥaïl et Dûmat (*CIS.*, II, 338-345), ne permettent pas de conclusion ferme. Quant à celui qu'a copié Doughty à Ḥaïbar, à 200 km au sud-est de Ḥégra, sur la piste de Médine et de la Mecque (*CIS.*, II, 335), il est dû au hasard d'un voyage de caravaniers, et il n'y a donc pas lieu de dépasser el-ʿEla, l'antique Dédân, comme frontière méridionale de la Nabatène (3).

Rappelons que le Djôf avait, lui aussi, livré quelques débris de graffites nabatéens (*CIS.*, II, 346-348); mais avant la découverte de notre inscription, on n'aurait rien pu en déduire pour la limite orientale du royaume. Non moins importante est l'attestation du culte officiel de Dûšarâ dans la lointaine oasis. Le dieu était d'ailleurs populaire dans la partie arabe du royaume de Nabatène, à en juger par les nombreuses mentions dont il est l'objet à Ḥégra (4). Un proscynème en son honneur a même été copié par Huber et Euting à *Laqaṭ* sur la piste de Teima à Ḥail (*CIS.*, II, 338), et le graffite thamoudéen cité plus haut a été relevé par les Pères Jaussen et Savignac sur la piste de Tebuk à Ruafah et à la mer Rouge, en même temps que quelques graffites nabatéens (5).

(1) R. Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, p. 24 et fig. 2, pp. 27 s., 81 s., 120-123, 175 s. Cartes générales, fig. 1, p. 13; J. Cantineau, *Le nabatéen*, I, p. vi; J. Starcky, *Bibl. Arch.*, déc. 1955, p. 82.

(2) Jaussen et Savignac, *Mission...*, II, pp. 216-228, nos 317-372; cf. p. 109 ss. et itinéraire pl. lviii.

(3) L'inscription funéraire *CIS.*, II, 332, datée *de l'an I d'Arétas roi de Nabatène*, invite à inclure Dédân dans le royaume nabatéen, au moins du temps d'Arétas IV et de son prédécesseur. Les Romains ont fixé la frontière entre Dédân et Ḥégra, cf. H. Seyrig, *Syria*, 1941, pp. 218-223 = *Ant. syr.*, III, pp. 162-167.

(4) Références dans J. Cantineau, *Le nabatéen*, II, p. 80 s.

(5) Au wâdi Ṭemayyem, *Mission...*, II, p. 626, n° 658 *bis* (pour la lecture, voir *supra*, p. 205, note 1) et p. 618, cf. p. 180 s. Les deux inscriptions nabatéennes signalées à Ruafah par

L'écriture de notre inscription n'appelle pas de remarques importantes : elle est en accord avec celle des premières inscriptions du règne de Maliku. L'alef final de פתורא et de חזא est archaïque, mais on le constate encore, sous une forme plus simple, il est vrai, dans l'inscription funéraire de ʿAïdu à Ḥégra, datée de l'an 11 de Maliku (1). Dans celle de Šubaïtu, pourtant de deux ans antérieure à la nôtre, l'alef final présente partout la forme ordinaire (2). Par contre, il est archaïque, avec la barre verticale, dans l'inscription tombale de Umm er-Reṣâṣ, de l'an 1 de Maliku; et le lapicide a même adopté cette forme pour l'alef initial de אכרתנא (*CIS.*, II, 195). Certaines formes de ר et de ו y sont également semblables à celles de notre inscription, mais le ם est nettement plus évolué, avec sa barre verticale à gauche. C'est le ם classique de notre texte qu'offre la célèbre dédicace « *à Aʿra qui est à Boṣrâ, dieu de Rabbel* », gravée au Djebel Etlib et datée de « *l'an* 1 *de Maliku le roi* » (3). L'alef final y présente partout la forme ancienne, et d'une façon générale, l'écriture est celle de la fin du règne d'Arétas IV ou du début de celui de Maliku II. Il ne saurait donc s'agir de l'hypothétique Maliku III, qui aurait régné après l'annexion de 106. Le Rabbel dont Dûšarâ est le dieu ne peut être que Rabbel I, le vainqueur d'Antiochus XII en 85 av. J.-C., à qui son exploit valut sans doute la statue qu'on lui érigea à Pétra (4). Notons par ailleurs l'expression די בבצרא *qui est à Boṣra*, appliquée à Aʿra : on la retrouve sur la stèle du Hauran datée de l'an 23 de Rabbel II et consacrée « *à Dûšarâ Aʿra, dieu de notre Maître* (Rabbel II) » (5). Lorsque le nom de Dûšarâ se présente seul, on ne rencontre pas l'expression *qui est à Boṣra*, et par ailleurs l'appellation d'*Aʿra* n'est pas attestée à Pétra. On peut en conclure que Aʿra était le bétyle de Boṣra (6) et qu'au temps de Rabbel II, qui avait fait de la grande cité du Hauran sa seconde capitale, le bétyle local aura été assimilé à celui de Dûšarâ. A Dûmat, le dieu dynastique était vénéré sous sa forme originelle de « dieu de Gaia ».

Musil, *Northern Hejaz*, p. 185, cf. H. Seyrig, *Ant. syr.*, III, p. 163) seront publiées prochainement.

(1) *Mission...*, I, p. 156, nº 8 = *CIS.*, II, 197.

(2) *Ibid.*, p. 148, nº 4 = *CIS.*, II, 219.

(3) *Ibid.*, p. 204, nº 31 = *CIS.*, II, 218.

(4) Voir *The Bibl. Arch.*, déc. 1955, pp. 101 et 104; cf. *Studi Orientalistici in onore di G. Levi Della Vida*, II, p. 525.

(5) Découverte à Imtân par R. Dussaud et F. Macler, cf. J. Cantineau, *Le nabatéen*, II, p. 21.

(6) Sur le bétyle de Dûšarâ, cf. D. Sourdel, *Les cultes du Hauran*, p. 62; R. Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, p. 41 s.

Nous redonnons pour terminer le texte et sa traduction :

1 דא מחרמתא די בנה ענמו רב
2 משריתא ב[ר ד]מספס לדושרא אלה
3 גיאא די ב[דומ]ת וחדת יתה ואוסף
4 בה מלך פתורא די בדומת בר חזא
5 בשנת חמש למנכו מלכא מלך נבטו

1 *Ce sanctuaire est celui qu'a bâti Ġanimu le chef*
2 *de camp, fils de Damasippe, à Dûšarâ le dieu*
3 *de Gaia qui est à Dûmat. Et l'a restauré et amplifié*
4 *Malik le devin qui est à Dûmat, fils de Ḥaza,*
5 *en l'an cinq du roi Maliku roi de Nabatène.*

Jérusalem. R. Savignac (†) et J. Starcky.

Note additionnelle

Y a-t-il un dieu Rêš ʿaïn Laʿaban?

Nous saisissons cette occasion pour reprendre ici un point resté obscur dans un texte nabatéen de Khirbet et-Tannûr au confluent des wâdi el-Ḥêsa et el-Laʿabâni, texte publié jadis par le R. P. Savignac. Il s'agit d'une dédicace datée de l'an II d'Arétas (IV), c'est-à-dire 8/7 avant notre ère, et gravée sur un bloc d'appareil trouvé dans les ruines du temple au cours des fouilles dirigées par Nelson Glück (inscription nº 1) (1).

[1]די בנה נטיראל בר [2]זידא לראש עין לעבן על חיי חרתת [3]מלך נבטו רחם עמה
וחיי חלדו אתתה בשנת II

Le Père Savignac traduit : (Monument) *qu'a bâti Naṭayr'el fils de Zaydâ, à Râs ʿAïn du Laʿabân, pour la vie de Ḥarétat roi de Nabatène qui aime son peuple et la vie de Ḥouldou sa femme, en l'an II.*

« L'énigme et surtout l'intérêt de ce texte consistent dans ce *Rôš ʿaïn Laʿabân* faisant figure divine » déclare le savant épigraphiste (p. 410), et plus loin il reconnaît qu'il ne saurait trouver « en aucun panthéon sémitique un dieu *Rôš*, *Tête* de quoi que ce soit » (p. 413). Il note que l'expression *tête de source* correspond exactement à l'arabe *ra's al-ʿaïn* (p. 407), mais il faudrait « l'état emphatique עינא tra-

(1) *RB.*, 1937, pp. 405-408 et 410-416. A la ligne 3 de la transcription (p. 405), restituer le חיי qui a été omis par le typographe devant חלדו.

duisant l'article arabe ». Le Père Savignac suppose donc que nous avons affaire ici à l'état construit. En fait, il serait plus naturel de voir en לעבן « l'ancien nom d'une divinité qui était adorée dans cette région », comme le propose E. C. Broome (1). Le sens serait alors : *à la tête de source La'abân*, עין représentant un état absolu. On attendrait, il est vrai, le mot אלהא après le nom divin, comme il est de règle dans les dédicaces (2). De toutes façons, la traduction reste laborieuse, et nous pensons qu'une autre solution s'impose.

En comparant notre inscription avec une dédicace du même personnage, gravée elle aussi sur un bloc d'appareil trouvé dans les ruines du temple, on constate que le patronyme de Naṭayr'el est *Zaydel* et non *Zayda* (3). Comme le note le Père Savignac, cette alternance du nom théophore avec son hypocoristique n'a rien d'insolite, mais en fait, il serait préférable de lire le même nom dans les deux textes. Il suffit pour cela de rattacher dans la première inscription le ל qui précède ראש à זידא, et de faire de ce qui suit une apposition au nom du dédicant. En donnant à ראש le sens de *chef*, on aura : *qu'a bâti Neṭîr'el, le chef de source du La'abân* (4). A Palmyre, nous connaissons le nom de trois curateurs de la source principale de l'oasis, appelée Ephka. Un petit autel fait mention des deux curatèles, אפבולטן (aramaïsation du grec ἐπιμελητεία) de Bôlana fils de ʿAzîzu (5). Deux grands autels portant des dédicaces presque identiques émanent d'un autre Bôlana, qualifié de curateur, ἐπιμελητής, dans le texte grec et de chef de source, רב עין, dans le texte palmyrénien (6). Le titre de רב עין se lit enfin sur un troisième autel, prove-

(1) *RB.*, 1955, p. 252. (L'auteur traduit « le Râš de ʿAïn La'abān ».)

(2) *Ibid.*, p. 246. L'auteur a bien senti ce qu'il y a d'étrange à faire de ראש עין לעבן une divinité. Il pense résoudre le problème en interprétant ראש par « sommet » et en identifiant le dieu avec l'imposante montagne volcanique qui se détache sur le massif calcaire de la rive nord du wâdi al-Ḥêsa, non loin du pont et d'une source pérenne. Il rappelle opportunément que cette masse noire porte le nom de *Djebel el-ʿAban*, déformation transparente de *Djebel el-La'abân*. Il s'agirait d'un dieu-montagne, dispensateur des eaux qui coulent à ses pieds. Hypothèse ingénieuse, mais qui se heurte au fait qu'il existe un *ʿAin La'abâni* dans la vallée même du wâdi el-La'abâni (p. 249).

(3) Inscription n° 3, p. 409. Elle est très abîmée, ce qui a sans doute empêché le Père Savignac d'en donner une reproduction.

(4) On obtient ainsi deux textes tout à fait parallèles. Nous vocalisons *Neṭîr'el*, car on ne saurait voir dans ce nom un diminutif, une telle forme supposant l'apocope de *-'el* (donc **Nuṭaïru*). Le sens reste d'ailleurs celui adopté par le Père Savignac : *Protégé de El* (p. 406), cf. saf. NṬR'L.

(5) *CIS.*, II, 3976, milieu du IIIe siècle ap. J.-C. La lapicide a interverti le ו et le ט (lire אפמלטון).

(6) Ces deux autels et le suivant sont publiés par Dj. al-Hassani et nous-même dans le numéro à paraître des *Annales Arch. de Syrie* (III, 3-4). Ils ont été transportés au Dépôt de Palmyre sous les nos A 1167, 1168 et 1169. Les deux premiers sont de 162 ap. J.-C. et le troisième de 205. Le texte grec du second avait été copié dès 1691 par W. Halifax

Inscription nabatéenne provenant du Djôf.

nant comme les deux précédents de la source Ephka; on y relève de plus l'expression רבנות עינא, *curatèle de la source*. A vrai dire, nous ne connaissons pas de ראש עין à Palmyre, où ce sont les mots רב- et רבנות- qui désignent des charges comme celles d'agoranome, de général, de chef de caravane ou de président de thiase (1). Pour le nabatéen, nous connaissons le titre de רב משריתא. C'est également רב qu'on retrouve habituellement en judéo-araméen et en syriaque (2). En araméen ראש au sens de chef est plutôt rare. Pour Palmyre, citons le cas de Ḥaïrân, le père du roi Odaïnat : il est רש תדמור, ce que le texte grec traduit par ἔξαρχος (*CIS.*, II, 3944). Deux textes obscurs donnent le pluriel ראשיא, dont on notera la *scriptio plena*, comme dans la dédicace nabatéenne (3). Dans le Targum, on le trouve par exemple en *Deut.*, I, 13, où il rend le même mot hébreu. Avec שׂר, c'est en effet ראש qui en hébreu désigne normalement le *chef*, tandis que רב semble d'un usage plus tardif (4). En phénicien, c'est au contraire רב qui est le titre employé. En accadien, on a *rabû* et *rêšu*, et de même en arabe, *rabb* (*maître*) et *ra'îs*, *chef*, cf. sabéen *r's* et éthiopien *r's*. Ainsi, le titre de ראש עין de Khirbet-Tannûr, s'il n'est pas proprement nabatéen, peut s'expliquer par le substrat moabite ou édomite, sans doute fort analogue à l'hébreu, ou encore par une influence arabe.

Notons une conséquence heureuse de la suppression du dieu *Rêš ʿaïn Laʿabân* : le temple devait être consacré au dieu Qôs, tout comme le petit autel retrouvé dans ses ruines (inscription nº 2, p. 408) (5). Quant aux deux autres textes, ils se réfèrent à la construction de l'ensemble ou de parties du temple.

(Dittenberger, *OGIS.*, II, 634) et l'autel dont nous avons relevé le texte palmyrénien en 1947 (*Syria*, 1946-1948, p. 335 s.) est A 1167.

(1) *CIS.*, II, 3932, 3946 s., 3928, 3919, etc.

(2) Voir les dictionnaires de Jastrow et de Payne-Smith. Rappelons le רב חיל des papyri d'Éléphantine et le רב סמיא, *le gardien du sèmeion*, de Hatra (cf. A. Caquot, *Syria*, 1955, p. 57 s.). Pour le *rabb al-qobba* et le *rabb al-bait* chez les Arabes, voir H. Lammens, *L'Arabie occid. avant l'Hégire*, surtout p. 152 s., mais nous ne suivons pas l'auteur lorsqu'il étend le sens de *bait* = *qobba* (tabernacle) à l'expression nabatéenne מרא ביתא.

(3) J. Cantineau, *Syria*, 1936, p. 351 (*Tadmorea* nº 25, l. 8) et p. 353 (nº 26, l. 6, après כמרוא).

(4) Voir le *Handwörterbuch* de Gesenius au mot רב.

(5) Cet autel porte la première attestation du nom divin à l'état isolé, dans un texte nabatéen. A moins qu'il ne soit identique au קושא de *CIS.*, II, 209 (écrit קושה en *CIS.*, II, 197 s.), à notre avis un nom divin.

CHRONIQUE ARCHÉOLOGIQUE

Cette nouvelle Chronique (voir la précédente dans RB., 1956, pp. 68-100) *rend compte des récents travaux archéologiques accomplis en Jordanie et Israël jusqu'à l'automne* 1956. *Sauf en deux cas, tous ces rapports nous ont été obligeamment communiqués par les fouilleurs eux-mêmes. La carte adjointe (fig.* 1*) groupe les sites dont il est traité.*

***

(Communication du Service des Antiquités de Jordanie.) — Le service a exécuté pendant l'année 1955-56 les travaux suivants :

Amman

Pendant les travaux d'établissement d'un nouvel aérodrome, un petit bâtiment a été découvert auprès de la piste. Malheureusement, une grande partie fut déblayée avant que l'apparition d'une épée de bronze « Khepesh » ne montrât qu'il y avait là d'anciens vestiges. La trouvaille fut portée au Service, et le reste du bâtiment fut fouillé sous la direction de l'Assistant technique Mohammed Saleh. Cela se révéla être un petit temple d'environ 16 m², avec deux cours étroites sur les côtés nord et sud, et, entre les deux, quatre pièces étroites alignées du nord au sud. Les murs extérieurs ont 2 m d'épaisseur, et le tout est bâti de grands blocs de pierres brutes et de mortier de terre.

Les tessons et les autres objets découverts fixent la date au Récent Bronze, entre 1500 et 1200 av. J.-C. Pour la première fois en Transjordanie, on a trouvé des restes de plus de 100 vases mycéniens de diverses formes, la plus commune étant le vase à étrier ou à fausse encolure. Il y avait aussi des restes de grands cratères avec des représentations de chars. Les « bols à lait » chypriotes et les bases annulaires sont représentés; un bol presque complet et des tessons de deux autres sont d'une poterie qui n'est pas encore identifiée mais qui vient peut-être de l'Archipel. La majeure partie des tessons sont d'une

Fig. 1. — Sites étudiés dans la Chronique archéologique.

poterie locale, où l'on reconnaît les formes de grandes jarres à provisions, de gourdes de pèlerins décorées, de bols carénés, de calices à décor polychrome, de cruches, lampes, etc. Parmi les autres objets, se trouvent l'épée de bronze déjà mentionnée, des pointes de flèches, javelines et poignards en bronze, des scarabées, cylindres-sceaux et perles, des fragments de cuillers à toilette en ivoire, une broche *(toggle-pin)* d'or, des boucles d'oreilles et des fragments de feuille d'or. L'ensemble forme un groupe absolument caractéristique de la période, et remplit un vide dans l'histoire de la Transjordanie. Un trait curieux est que ce bâtiment est complètement isolé en plaine, à quelque 4 km à l'est d'Amman.

Pétra

Le Service a fouillé pendant les derniers mois 250 m environ d'une rue à colonnes, pavée, dont on ne voyait jusque-là qu'une section. Elle s'est montrée semblable au cardo de Djérash et elle a même subi une semblable évolution ; car beaucoup de petites pièces ou de boutiques de basse époque byzantine, ou des premiers Ommayades, ont été trouvées construites entre les colonnes tombées, et parfois sur la rue elle-même. A l'est, la rue est coupée par le wadi, et à l'ouest, on est arrivé à quelques mètres de l'Arc de triomphe. Il y avait là, sur le côté sud, une belle volée de marches qui devait conduire au temple dont on voit plus haut les colonnes tombées. Sur le côté nord, côté du wadi, et au-dessous du niveau du pavé, se trouvait une série de pièces voûtées dont le déblayement a fourni une grande quantité de très belle poterie décorée nabatéenne. Dans une chambre, n° 4, furent découverts quelques ostraca nabatéens, la plupart écrits sur de la poterie fine, et l'un au moins quand le bol était complet. L'écriture est très cursive et sa ressemblance avec l'arabe est frappante. 8 ou 10 bols décorés presque complets sont en voie de reconstitution.

Pendant l'exploration de cette zone a été découvert un abri sous roche d'époque probablement mésolithique, où une section a été faite. Un établissement du néolithique pré-poterie a été découvert aussi près d'El Beidha. Les travaux étaient conduits par Miss Diana Kirkbride, assistée par Hassan Awad el Qutshan.

Azraq

Au cours de travaux conduits par le Point 4 pour élargir l'écoulement d'une source, quelques coup-de-poing paléolithiques ont été découverts et portés au Service. Un examen ultérieur de cet endroit

(83 km à l'est d'Amman) a montré que c'était, apparemment, un habitat de cette période. Une grande quantité d'*artifacts* (objets travaillés) ont été retrouvés, la plupart sous l'eau; on compte déjà plus de 300 coup-de-poing et un grand nombre d'éclats. L'industrie semble représenter l'Acheuléen inférieur et supérieur, le Micoquien, et un peu de Levalloisien; mais une étude précise de ce matériel n'a pas encore été faite, et ces indications auront peut-être besoin d'être révisées. Le trait le plus surprenant de ce site est l'abondance du matériel trouvé, car la surface dégagée n'a pas plus de 5 m². Il y a aussi quelques os d'animaux, quelques-uns très gros, mais il n'est pas encore certain qu'ils soient contemporains des silex.

Djérash

Au théâtre sud, la restauration de l'avant-scène et de la scène a été continuée; le projet est presque exécuté maintenant. On espère, cette saison, achever le travail sur le soubassement de l'avant-scène et ajouter quelques pièces à l'entablature de la scène.

***

Dhiban

(Communication du Prof. Wm. H. Morton.) — De la mi-avril à la mi-juin 1956, l'American School of Oriental Research de Jérusalem a conduit sa cinquième campagne de fouilles sur l'ancienne ville royale moabite de Dibon. Bien que la fameuse stèle de Mésha y ait été trouvée en 1868, cette ancienne capitale n'avait pas été touchée par des fouilles scientifiques avant l'automne 1950. Depuis lors, l'American School a conduit sur ce site des campagnes annuelles, à l'exception de 1953-54. Le travail des deux dernières années était organisé en commun par l'American School et par un de ses membres, le Southern Baptist Theological Seminary, de Louisville, Kentucky.

Pendant les trois premières saisons, on avait examiné les fortifications sur le périmètre est et sud-est du tell. Pour les deux dernières saisons, le théâtre des opérations fut déplacé vers les secteurs centre et nord du site, où l'on obtint une stratification beaucoup plus satisfaisante. Dans chacune des deux aires fouillées en 1956, on atteignit d'intéressants résultats. Dans la première, on dégagea la porte nord de la ville, révélant trois chaussées successives de terre battue *(huwar)*, qui montaient dans la ville à travers d'énormes tours d'angle servant de corps de garde. Cette porte fut en service pendant les diverses

époques de l'histoire de la ville, de 3000 av. J.-C. à 500 ap. J.-C., la période de plus grande utilisation allant du x^e^ au viii^e^ s. av. J.-C. A l'Ancien Bronze, l'accès était constitué par une seule rampe en pente douce, incurvée, qui rejoignait un rempart perpendiculaire adossé au massif rocheux du tell. A côté de la porte de l'âge du Fer, on trouva de très grands silos à grain où l'on emmagasinait l'une des principales ressources de Moab. Des niveaux de destruction affectant de près ces silos ont fourni de grandes quantités de grain brûlé, vieux de quelque 3000 ans et parfaitement bien conservé. On a trouvé des murs d'enceinte moabites, de pierre ou de brique; l'un de ces derniers restait debout sur une hauteur d'environ 3,50 m et un autre, plus ancien, était ébranlé et noirci par la chaleur intense d'un incendie destructeur.

La seconde aire de recherches se trouvait au sommet et au centre du site. Ici, l'intérêt se concentra sur les fondations et les superstructures inférieures d'un bâtiment officiel moabite, de proportions encore indéterminées mais imposantes. Ses murs, d'une épaisseur de 1,30 m à 1,50 m, continuent dans les quatre directions au delà de la surface dégagée pendant deux saisons de fouilles. Les sols étaient faits de pierres plates non taillées, couvertes d'un mortier de terre battue *(huwar)*. Dans une petite pièce centrale, on a trouvé un assez beau brûle-parfums, et deux pièces voisines ont donné des figurines de la déesse de fertilité. La meilleure poterie moabite trouvée dans cette zone peut rivaliser de qualité avec la plus belle et la plus fine qu'on ait jamais produite dans le monde ancien, même chez les Nabatéens. Le plan intérieur de ce bâtiment, joint à la nature des trouvailles, rend pratiquement certain que ce fut un temple moabite, ou une combinaison de temple et de palais. Deux saisons de fouilles, au moins, seront nécessaires pour le dégager, et peut-être en faudra-t-il jusqu'à quatre. Son intérêt ne vient pas seulement du genre et des dimensions de la construction, mais aussi de ce qu'il est le seul de ce genre qu'on ait jamais retrouvé en Moab; il sera donc de très grande importance pour ceux qui étudient l'Ancien Testament, et pour ceux qui s'intéressent à l'histoire de la culture du Proche-Orient.

Il est remarquable que le site de cette construction moabite ait été occupé dans la suite par un très important bâtiment nabatéen. Parmi les délicates poteries nabatéennes trouvées à cet endroit, se trouvent quelques exemples rares de poterie à « fossettes » et à peintures extérieures. Les petites trouvailles de cette saison étaient à peine moins intéressantes que les restes d'architecture. La plus notable est peut-être le premier ostracon moabite trouvé sur le site, ainsi que les anses de jarres incisées ou estampillées, dont l'une porte un *kaph*

moabite incisé, et une autre porte l'impression d'un homme, d'un cheval et d'un scorpion.

Dans les deux aires de fouilles sus-mentionnées, la stratification était tout à fait claire et concluante. Contrôlée plusieurs fois, elle indique que l'occupation du site date du début de l'Ancien Bronze, dont les périodes I, II et III sont représentées. Puis s'étend un long vide culturel où le matériel des Moyen et Récent Bronze est absent. Le site fut largement occupé à l'âge du Fer I et II (période moabite), mais fut de nouveau abandonné aux époques perse et grecque. Vers le début de l'ère chrétienne, les Nabatéens s'y installèrent, et il resta abondamment occupé pendant les périodes suivantes, jusqu'à son abandon à une époque arabe avancée. Il est intéressant de remarquer que l'histoire culturelle de ce site, stratifié et fouillé, est en parfait accord avec l'histoire de l'occupation de la Transjordanie dans son ensemble, telle qu'elle ressort de l'exploration de surface de Glueck dans cette région — malgré l'apparition, aux environs d'Amman, d'exemples isolés de matériel du Moyen et du Récent Bronze.

Nabatène

(*Communication de J. Starcky et J. T. Milik.*) — La partie araméenne du *Corpus Inscriptionum Semiticarum* comporte une section nabatéenne restée inachevée depuis 1907. L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres nous a confié la publication du fascicule encore manquant (*CIS.*, II, 3234-3900), en nous demandant de revoir sur les lieux les inscriptions qui doivent y figurer et de faire les photographies et les estampages nécessaires à la confection des planches. Il s'agissait surtout des textes relevés, il y a un demi-siècle et davantage, par R. Dussaud ou par E. Littmann dans le Djebel ed-Drûz et le Hauran, et par G. Dalman à Pétra. Nous ne pouvions envisager un voyage à Hégra, d'où le Père Savignac avait d'ailleurs rapporté des estampages suffisants. Un séjour au Djebel er-Ramm eût été utile, mais il fallut se contenter de pousser une pointe jusqu'au Djebel Ratama, près de Quweira, au sud de Pétra.

Notre mission se déroula en mars (Jordanie) et en juillet (Syrie) 1955; en Jordanie elle bénéficia du concours de J. M. Allegro et de A. Mantovani, auquel nous devons d'excellentes photographies. Toutes les inscriptions retrouvées ont été photographiées plusieurs fois et copiées à la main levée, estampées même (au latex) quand ce fut possible.

Au Djebel ed-Drûz, et notamment à Sîa, notre recherche des textes

à vérifier se révéla décevante, les démolitions et les reconstructions les ayant fait disparaître. Toutefois plusieurs textes importants, dont une *masgîda* (stèle-autel) inédite (1), ont été rassemblés au Musée de Soueida. La visite des sites de la plaine hauranaise — nous pûmes en parcourir plus d'une vingtaine, tant en Syrie qu'en Transjordanie — fut plus fructueuse et nous donna près de cinquante inédits nabatéens dont la moitié à Boṣra, où le contrôleur des Antiquités S. Mugdad a constitué un précieux dépôt de pierres inscrites. Citons encore Mu'arraba, où les paysans venaient de sortir de terre un texte daté de l'an 8 de Maliku (47 ap. J.-C.), Djamarrin, d'où est sortie une belle épitaphe bilingue contenant le mot *nyḥh* « repos », non attesté en nabatéen, et le nom propre *'bddmtrys* « serviteur du (roi) Démétrius », et surtout Umm al-Djimâl, qui livra huit inédits nabatéens et plusieurs dizaines de textes grecs qui avaient échappé aux recherches de l'expédition de Princeton. Les inscriptions grecques à relever dans le Hauran sont encore assez nombreuses, et rien qu'au cimetière de Déraa nous avons copié onze épitaphes. Les textes safaïtiques ne sont pas insolites et nous en avons photographié une demi-douzaine d'inédits à Umm al-Djimâl, ainsi qu'un autre à Boṣra, trouvé lors du déblaiement du théâtre romain. La plupart des inscriptions récoltées dans le Hauran sont funéraires, et une partie est d'époque byzantine (2); mais elles présentent souvent un réel intérêt onomastique.

Entre les provinces septentrionales de la Nabatène et la capitale Pétra, les inscriptions nabatéennes sont rares; mais le Musée d'Amman en conserve deux, dont l'une, inédite, est une bilingue provenant de Madaba, qui fut le chef-lieu d'une stratégie du royaume (*CIS.*, II, 196) : celle-ci est datée de « l'an 10 (?) de l'éparchie de Boṣra ». A Pétra même, nous pûmes revoir la plupart des nombreux graffites copiés par Dalman, qui n'en a donné que des fac-similés insuffisants. L'étude laborieuse de nids de graffiti, qui n'étaient pas tous signalés ni entièrement copiés, nous a permis de dresser une liste d'à peu près trois cents numéros. A Qattar ed-Dêr, un bétyle en relief, en forme de croix de Lorraine, avait à sa droite une inscription fruste le désignant comme *msb' dy Bṣr'*.

Ajoutons que l'un de nous a profité de son passage au Caire pour réexaminer au Musée Égyptien l'inscription de tell el-Shuqafiyé,

(1) Offerte à Dushara par un membre de la tribu septentrionale des Salamiens, confédérée à la tribu méridionale des Nabatéens. Elle sera publiée dans *Syria*, avec quelques autres textes de notre expédition, par J. T. Milik.

(2) Signalons ici Ezraa, l'antique Zorava, où une courte visite nous a donné plusieurs textes grecs inédits.

mutilée mais très importante (*Rec. d'Arch. Or.*, VII, p. 229); il a pu également revoir au Musée d'Ismaïlia le petit autel provenant de Qasr Gheit, et non du Mont Cassius (1).

Il nous plaît, en terminant, de souligner l'aide que les Autorités syriennes et jordaniennes nous ont accordée tout au long de notre double expédition.

Jéricho

(*Communication de Miss K. Kenyon.*) — Les résultats les plus importants de la saison 1956 portent sur la période néolithique antérieure à la poterie. En 1955, la trouvaille la plus surprenante avait été une massive tour de pierres derrière le grand mur d'enceinte; cette année, des fouilles plus étendues dans cette région y ont révélé de nouveaux détails.

On a trouvé tout d'abord qu'en avant du mur d'enceinte était un fossé creusé dans le roc, large de 9 m et profond de près de 3 m. Une autre découverte fut celle d'un escalier qui descend au cœur de la tour. Très bien bâti de grandes dalles de pierre, il descend par vingt-deux marches, sur plus de 6 m de profondeur, et aboutit à un passage qui se dirige vers le bord de la tour. Malheureusement, le débouché se trouve dans une région qui n'a pas été fouillée, de sorte qu'on n'a pas encore pu établir le but de l'escalier et du passage. Après que le passage eut été bouché par des dépôts jusqu'à 60 cm du plafond, plusieurs corps y furent ensevelis, mais cela ne peut pas avoir été son utilisation première.

Ce système défensif, fossé, mur et tour, est tout à fait impressionnant, et c'est un monument remarquable de l'organisation et des capacités architecturales des premiers habitants de Jéricho. Mais ce n'est pas encore l'état le plus ancien. La tour elle-même présente trois phases, deux parements ayant été ajoutés à un noyau originel. Le grand mur d'enceinte appartient à la dernière phase; mais à la fin de la saison, on a découvert un autre mur massif qui appartient presque sûrement au noyau; à la différence de ses successeurs, il semble avoir un parement sur ses deux faces. L'histoire de ce système défensif est donc longue, et on ignore encore ce qui a pu le précéder, défenses ou établissement non défendu.

Tout le problème du néolithique pré-poterie de Jéricho a d'ailleurs été mis dans une nouvelle perspective par la découverte de deux

(1) Voir J. Starcky, *Syria*, 1955, p. 152; mais la lecture alors suggérée (אל בעלו) ne s'est pas trouvée confirmée par l'examen direct de la pierre.

phases culturelles bien différenciées. On se rappelle que, dans les quatre saisons précédentes, on avait trouvé des maisons typiques, de plan rectangulaire, avec des murs faits de briques à empreintes de pouce, recouverts, ainsi que les sols, d'un enduit soigneusement poli. Dans les endroits les mieux conservés, on avait trouvé jusqu'à vingt couches de telles maisons. En 1956, on a trouvé plus bas des maisons d'un autre type : les murs arrondis sont faits de briques qu'on pourrait décrire comme « hog-backed », les sols ne sont pas polis. Le contraste est accentué par la découverte d'un endroit, dans la partie nord du tell, où le lit d'un ruisseau a coupé les ruines des maisons du premier type, puis a été comblé par les premières maisons du second.

Le système de défense décrit plus haut appartient à la première phase culturelle; ainsi l'histoire de Jéricho comme ville remonte à une époque extrêmement ancienne. Il est maintenant possible de donner des dates approximatives obtenues par le Carbone 14. Elles ne portent que sur la deuxième phase, celle des sols enduits. Les résultats ne sont pas encore tout à fait cohérents, mais les dates *les plus récentes* pour deux régions distinctes, et pour des niveaux avancés de cette phase, se placent vers 6250 av. J.-C. Il faut donc situer avant cette date les premiers niveaux de la phase des sols enduits. et la totalité de la phase antérieure.

L'importance des trouvailles dans le Néolithique pré-poterie tend à rejeter dans l'ombre les résultats portant sur les autres périodes. De bons progrès ont été faits cependant dans l'examen des défenses et des maisons de l'AB, et dans la seule région où sont conservées des maisons du MB. De nombreuses tombes de la période intermédiaire AB-MB ont été fouillées, donnant de nouveaux types de sépultures et de poteries. La trouvaille la plus intéressante fut un certain nombre de graffiti d'hommes et d'animaux sur la paroi d'un puits funéraire. On a dégagé aussi des tombes du MB, dont l'une, antérieure à ce qu'on avait trouvé jusque-là, appartient au MB I, période G-F de Tell Beit Mirsim.

Jérusalem

(Communication des PP. de Vaux et Rousée.) — En détruisant de vieilles maisons arabes au nord de leur cour, les Pères Blancs de Sainte-Anne ont mis au jour des vestiges croisés dont le dégagement a entraîné peu à peu des fouilles plus considérables qui ont atteint les niveaux byzantin et romain de la *piscine probatique*. Sur l'invitation des Pères Blancs, le P. de Vaux et le P. Rousée ont pris en main la conduite des

travaux. Ces nouvelles recherches ayant recoupé et prolongé les fouilles anciennes exposées dans la *Jérusalem Nouvelle* des PP. Vincent et Abel, pp. 685-698, nous nous référerons à cet ouvrage (réf. : *JN.*) pour les décrire.

A l'ouest du « Moustier » médiéval, au niveau de son troisième étage (*JN.*, p. 688 et pl. LXVIII, coupe longitudinale, « sol actuel ») a été dégagé un couloir qui, après avoir longé sa façade, se prolonge vers le sud sur 5,30 m. Ce couloir, large de 2,90 m, était voûté par des arcs dont les piles et les départs sont conservés en partie. Une porte vers l'est et une vers le sud donnaient accès à une courette qui s'étendait au sud du Moustier. De l'autre côté, c'est-à-dire à l'ouest du couloir, a été dégagé un massif de maçonnerie qui n'est autre que le sommet du portique médian de la piscine probatique. Situé dans le prolongement exact de la portion orientale déjà connue par la fouille de jadis, et se poursuivant vers l'ouest au delà des limites de la fouille actuelle, ce massif présente à son sommet une largeur nord-sud de 6,10 m. Les gros blocs qui se montrent à sa surface sont en partie dérangés, et bien qu'ils se trouvent sensiblement au niveau du pavement primitif, on ne peut indiquer avec certitude aucune pierre en place qui représente un vestige de ce pavement. L'aplomb nord du portique, qui est le bord sud du bassin septentrional, n'a pu être dégagé plus que par le passé à cause de la citerne encore en usage qui se trouve en cet endroit. En revanche l'aplomb sud, bord nord du bassin méridional, a pu être dégagé en son entier, jusqu'au radier de la piscine, c'est-à-dire sur une hauteur de 13 m. On a rencontré d'abord le débouché du canal supérieur et le réduit N décrits dans *JN.*, p. 691; ce réduit est une citerne médiévale construite en même temps que l'on remblayait cette partie du bassin sud. Le troisième canal signalé (*JN.*, p. 691) comme non entièrement exploré date de l'époque de la construction du portique médian. Il mettait en communication les bassins nord et sud de la piscine et devait pouvoir être ouvert et fermé à volonté. Il a été bouché lors de la construction de la citerne. Cette portion du portique médian n'est tirée du rocher que sur une hauteur de 2,30 m. Au-dessus s'élèvent 10,70 m d'une maçonnerie imposante.

La découverte la plus inattendue fut celle d'une partie du mur ouest de l'église byzantine. Ce mur, parallèle à la façade ouest du Moustier, 3,70 m plus à l'ouest, part du bord sud du portique médian et se termine 6,75 m au sud par un angle vers l'est. Il est conservé au maximum sur 2,05 m de hauteur. Des fragments de mosaïque en place, 0,45 m au-dessous du niveau croisé, les monnaies et les tessons trouvés obligent à dater ce mur de l'époque byzantine. Il repose sur deux piliers,

fondés sur le radier de la piscine, reliés par une arcade plein cintre de 3,30 m de diamètre. La hauteur sous la clé de voûte est de 11 m au-dessus du radier de la piscine. Le pilier nord vient buter sans liaison sur la maçonnerie du portique médian. Ainsi se trouve confirmée la brillante conjecture du P. Vincent (*JN.*, p. 697), du moins quant à son principe et quant au chevauchement d'une église byzantine sur les deux bassins nord et sud de la piscine. Car le résultat actuel des fouilles ne permet pas encore de vérifier la disposition de l'abside vers l'ouest et l'extension de l'atrium vers l'est qu'il a proposées. Il faudra attendre des fouilles ultérieures pour préciser l'ordonnance de l'édifice. L'objet principal de ces fouilles devra être d'explorer la région qui s'étend entre l'arcade nouvellement découverte et l'élément de mur que l'on connaissait déjà plus à l'est (*JN.*, p. 697, pl. LXVII B I et LXXV mur N), lequel, bien qu'il ne lui soit pas tout à fait parallèle, représente certainement comme lui un soubassement de la plate-forme qui portait l'église byzantine. Parmi les objets trouvés signalons, outre de nombreuses monnaies, un fragment de moule à pain eucharistique et une pierre portant deux inscriptions syriaques apparemment funéraires.

Gabaon

(Communication du Prof. James B. Pritchard.) — Une expédition organisée par le « University Museum of the University of Pennsylvania » et la « Church Divinity School of the Pacific, Berkeley, California », et dirigée par le Dr. James B. Pritchard assisté de six autres Américains, a fouillé durant l'été 1956 une partie des fortifications et des installations hydrauliques de Gabaon. L'identification de ce site avec le village arabe de *el-Gib*, déjà suggérée depuis longtemps, a été rendue certaine par la trouvaille de trois anses de jarres sur lesquelles était gravé en caractères hébreux archaïques le nom de *Gib'on*. C'est la première fois depuis 66 ans d'archéologie palestinienne qu'une identification de cette sorte est fournie. Sur l'une des anses figurait aussi le nom du propriétaire de la jarre; et un autre habitant portait vers 800 av. J.-C. le bon nom biblique de Hananiah.

On a trouvé sur la colline les restes de cinq villes différentes. La plus ancienne a dû être construite vers 3000 av. J.-C. Puis vient une occupation vers 1800 av. J.-C. Par-dessus se trouve la cité du temps de Saül et de David. La plus grande prospérité semble avoir été de 800 à 600 av. J.-C. Des parties du site furent occupées dans le premier siècle av. J.-C. et durant les périodes byzantine et arabe. Un puissant rempart a été dégagé, large de 3,20 m, voire de 8,40 m aux points névral-

giques; il était fortifié de tours. D'une superficie d'environ six hectares et demi, cette ville est l'une des plus étendues qui aient été jusqu'à présent découvertes en Palestine.

La découverte la plus spectaculaire de cette saison de dix semaines fut celle d'une piscine creusée dans le roc et assez vaste pour contenir une maison de trois étages. On pense que cette piscine est celle de *II Sam.*, II, 13. Elle est circulaire et mesure 11,70 m de diamètre. Une fouille de sept semaines dans cette piscine n'en a pas encore atteint le fond. Elle a dégagé sur une profondeur de 11,35 m un escalier en spirale, taillé dans le roc, qui descendait le long de la paroi circulaire; 42 marches ont été découvertes et il y en a encore d'autres; l'escalier était muni vers l'intérieur d'une rampe, elle aussi taillée dans le roc. Cet escalier procurait aux habitants de Gabaon un accès aisé aux niveaux inférieurs de la couche d'eau durant la saison sèche. La capacité de la piscine dans sa portion déjà fouillée dépasse 880.000 litres.

La piscine est située dans la place découverte de la ville qui est protégée par un double rempart d'une épaisseur d'environ 8,40 m. Le long de son bord, des trous circulaires creusés dans le roc supportaient les jarres d'eau à bases arrondies. Il est difficile de déterminer la date à laquelle fut creusée cette piscine; son aménagement est probablement antérieur à 1200 av. J.-C. Vers 600 av. J.-C., elle cessa d'être en usage et fut comblée de débris.

Outre la piscine, le système hydraulique comportait un long tunnel creusé dans le roc qui montait de la principale source de la ville jusqu'à un point situé juste à l'intérieur du rempart. En temps de siège une porte de pierre pouvait boucher l'entrée extérieure de la source, à laquelle les habitants gardaient un libre accès par 96 marches d'un chemin protégé. Ce tunnel court sur 55 m; il était bien éclairé par des lampes à huile placées dans des niches creusées dans les parois à intervalles réguliers. L'entrée supérieure du tunnel se trouve dans la place de la ville, à quelques mètres à peine de la grande piscine. Les marches, creusées dans le roc, et les parois du tunnel sont usées par une longue circulation. On pense pour le moment que le tunnel a été creusé au VIII^e^ siècle av. J.-C.

La cité de Gabaon fut occupée aussi durant la période romaine. Alors une piscine située bien en dehors du rempart recueillait les eaux coulant abondamment à la saison des pluies. Cette piscine est restée en usage jusqu'à l'époque arabe.

L'exploration complète d'une ville aussi étendue que Gabaon exigera bien des années. Les trois secteurs fouillés cette année étaient loués à leurs propriétaires; après un relevé soigneux de plans et de photo-

graphies, ils ont été à nouveau comblés pour être rendus à la culture des figues, des raisins et des tomates.

Sichem

(Communication du Prof. G. Ernest Wright.) — La première campagne de la « Drew-McCormick Archaeological Expedition », affiliée à l'American School of Oriental Research, sur le site de l'ancienne Sichem (Tell Balâṭa) n'a duré que trois semaines, du 6 au 24 août 1956. Son but était double : 1° passer en revue les problèmes particuliers du site en vue de campagnes subséquentes; 2° plus particulièrement, essayer de dater la Porte Est et les autres fortifications qui ont pu exister à l'extérieur de cette porte. Ce double but a été atteint. Le Dr. Robert Bull, de Drew University, était architecte; le Dean Bernhard Anderson, de la même Université, assurait la direction administrative; et le Prof. G. Ernest Wright, du McCormick Theological Seminary, avait la direction archéologique.

La Porte Est de l'ancienne Sichem a été fouillée par Sellin en 1926 et divers savants l'ont datée, soit du Récent Bronze, soit du Fer I, soit du Fer II. Elle comporte deux entrées, larges de 3,40 m, formées par quatre paires de pilastres faisant saillie sur des tours au nord et au sud. Chaque pilastre est fait d'une dalle de granit gris, bien aplani, qui ne ressemble à aucune des pierres communément utilisées sur le tell; ces dalles ont en moyenne 2,30 m de long, 1,65 de haut et 0,65 de large. Elles étaient dressées par deux, côte à côte, à une distance originelle de 0,40 à 0,60 m, sur un fondement de pierres plus petites, chaque paire ainsi obtenue constituant un côté de chacune des deux entrées de la porte. Le côté nord de la porte, pilastres et tour, a été fouillé par Sellin en même temps qu'une large surface située juste à l'ouest, mais il ne semble pas qu'on ait jamais fait de ce travail des relevés ou des plans convenables, ni que la fouille ait été menée avec assez de soin pour que stratigraphie et céramique permettent d'assigner à cette porte la place qui lui convient dans l'histoire de la cité. Pour découvrir la nature exacte et l'histoire de cette structure imposante et unique dans l'histoire culturelle de la Palestine, il fallait la fouiller à nouveau complètement.

Heureusement, le côté sud de la porte n'avait jamais été touché et c'est là que s'est concentré le travail. Une tranchée longue de 38 m et large de 3 m a été ouverte sur et devant les pieds-droits du côté sud. Elle fut divisée en quatre secteurs, séparés entre eux par des massifs de 1 m de large afin d'aider à interpréter la stratigraphie. Les secteurs

I et II, mesurant chacun 10 × 3 m, occupaient la pente sous l'escarpe du tell, à l'est de la porte. Les secteurs III et IV mesuraient originellement 7 × 3 m chacun, mais III fut par la suite allongé à 11 m pour rejoindre II lorsque l'escarpe du tell fut fouillée, et ces deux secteurs furent élargis à 5 m lorsqu'on enleva le massif qui séparait le nouveau travail de la fouille allemande. Le secteur III fut centré sur la paire S.-E. de pieds-droits, et le secteur IV sur la paire S.-O. En tout, environ 150 m² ont été creusés jusqu'au niveau du commencement du Moyen Bronze II B (vers 1700 av. J.-C.).

Dans les secteurs I et II on a trouvé le rempart Hyksos de terre battue (vers 1700 av. J.-C.) en dehors de la porte à des profondeurs de 2,50 à 3,50 m. Dans le secteur I il plongeait soudain et nettement vers l'est, et il se peut qu'en ce point ait commencé un large fossé sec, mais cette recherche n'a pas pu être poursuivie. Traversant le secteur II en son centre, il y avait un revêtement de pierre (Revêtement 1), construit après le rempart Hyksos. Une tranchée avait été pratiquée dans celui-ci pour faire place à la nouvelle fortification. Celle-ci était du type qui se construit contre la pente d'un tell, avec par derrière un remplissage de terre et au sommet probablement un enduit de chaux. Mais ce dernier n'a pas été préservé, parce qu'une maison du début du XVI^e^ siècle a été construite en utilisant le revêtement comme un de ses côtés. Environ 4,90 m plus à l'ouest, sous l'escarpe du tell, entre les secteurs II et III, on a trouvé un second revêtement, un peu plus ample que le premier et probablement plus ancien. Il avait été réutilisé, non seulement comme mur ouest de la même maison du XVI^e^ siècle, mais encore comme un mur de soutènement pour une énorme tour de porte du Moyen Bronze II dans les secteurs III et IV. Le mur extérieur (est) de cette tour, à laquelle se rattachait la paire S.-E. de pilastres, est large de 3,90 m; son mur intérieur (ouest) est large de 3,60 m. L'espace entre les deux à l'intérieur de la tour est précisément la distance qui sépare les pieds-droits soigneusement alignés de la porte, extérieurs et intérieurs, à savoir 6,50 m environ. Un mur est-ouest, situé immédiatement derrière les pilastres, délimite une salle de garde rectangulaire (env. 6,50 × 1,80 m). Tout le complexe de la tour fut jadis couronné de briques; on en voit encore quelques-unes au sommet du mur sud, qui disparaît dans la limite sud de la fouille. Le sol de la salle de garde a été trouvé à 2,10 m environ au-dessous de ces briques. Il était couvert de plus d'un mètre de briques tombées, de charbon provenant de poutres, de jarres à provisions brisées, et des squelettes de trois hommes qui avaient perdu leurs vies dans la destruction de l'édifice. L'attestation stratigraphique de cette destruction de la porte au MB II est très

claire dans tous les secteurs de la fouille. Des masses de poterie brisée trouvée dans la tour et dans la maison bâtie entre les revêtements dans le secteur II, il résulte avec certitude que cette destruction est due aux Égyptiens, lorsqu'ils conquirent la Palestine sur les gouverneurs « Hyksos » vers 1550 av. J.-C. La poterie est identique à celle de Tell Beit Mirsim D. En résumé, entre 1700 environ et 1550 av. J.-C. le rempart de terre battue fut érigé, puis devint hors d'usage, deux revêtements successifs furent construits pour le réparer ou le remplacer, et finalement l'énorme tour cyclopéenne fut établie avec sa porte bien faite. Nous ne nous tromperons guère en admettant que cette tour fut construite vers 1600 av. J.-C.

La destruction de la Porte Est au XVI^e^ siècle délogea le pilastre oriental de la paire S.-O., en sorte qu'il penchait fâcheusement vers l'ouest. Néanmoins, bien que la porte semble être restée en usage jusqu'aux derniers jours de la cité, ce pilastre ne fut jamais redressé. Les débris de l'incendie ne furent jamais nettoyés et le niveau d'occupation derrière les pilastres était au sommet des débris du MB II.

Que la porte ait été réparée et remise en usage au Récent Bronze et au Fer I, on en a des indices mais ils ont été presque complètement supprimés par les travaux du Fer II et de l'époque Hellénistique. Dans une poche derrière la face occidentale de la tour, un certain nombre de tessons du X^e^ siècle étaient associés à des couches brûlées dans l'escarpe occidentale. Dans ce même endroit bouleversé a été découvert un tesson mycénien (XIV-XIII^e^ s.). Une réparation de la tour à l'aide d'un mur large de 1,35 m, placé sur celui du MB II entre les pilastres et au-dessus du côté ouest, est associée avec un niveau brûlé et une grande quantité de poterie datant du IX^e^ siècle ou au plus tard du début du VIII^e^ s. av. J.-C. Une date entre 850 et 800 av. J.-C. est celle qui correspond le mieux à l'attestation céramique en cette étape de son analyse. Il n'est donc pas improbable que cette réparation, faite de façon pauvre et hâtive, soit celle de Jéroboam I dont parle *I Rois*, XII, 25.

Le long de la face extérieure (orientale) de la tour, la réparation du Fer II a été remplacée par les reconstructions des bâtisseurs hellénistiques. Bien que le sommet de la tour ait été très ruiné en ce point, il est clair que ceux-ci l'ont réutilisée, l'ont couronnée de briques pour en faire un ouvrage défensif, et ont tassé contre sa face extérieure (orientale) une couche épaisse de terre noire, remplie de chaux, pour empêcher la surface d'être emportée par l'eau. C'est manifestement ce même remplissage qui a fourni le niveau de la rue hellénistique dans la porte, environ 35 à 50 cm au-dessus de la base des pieds-droits

Dans les secteurs I et II une tour hellénistique, longue de 6,32 m et s'élevant encore à une hauteur de cinq assises (env. 1,30-1,40 m), fut élevée vers les IVe ou IIIe s. av. J.-C. La signification exacte de cette structure dans sa relation avec la porte reste à étudier lors d'une autre campagne.

La destruction finale de la fortification hellénistique, à la suite de laquelle la porte ne servit plus jamais, pourrait être datée, d'après la poterie, de la période pré-romaine, vers le IIe s. av. J.-C. Les briques étaient tombées du sommet de la tour au bas de la pente et se discernaient clairement à quelque profondeur dans tout le secteur II jusqu'à l'endroit où elles étaient venues buter contre la base de la tour hellénistique. On a soigneusement examiné la poterie qui se trouvait au-dessus, au dedans et au-dessous de cette couche rouge de briques tombées et il semble qu'il faille la dater du IIe s. De plus, une série de monnaies ont été retrouvées, dont la plus récente est d'Antiochus VII Évergète (138-129 av. J.-C.). On estime donc que la Porte Est a été finalement détruite par Jean Hyrcan lors de sa conquête sur les Samaritains en 128 av. J.-C. (Josèphe, *Ant.*, XIII, IX, 1).

A la lumière de ces résultats, une enquête fut menée dans les parties nord et nord-ouest du tell. Les vestiges du même mur de briques (un type spécial de brique rouge carrée remplie de tessons) y sont abondants. En fait, il est clair maintenant que le mur à « casemates » dans la partie nord du tell, assigné par Sellin au Bronze Récent et par Albright à Jéroboam I, est en réalité la fortification finale hellénistique du tell, fortification qui a réutilisé les Portes de l'Est et du Nord-Ouest avant d'être détruite elle-même par Jean Hyrcan.

Certains éléments des découvertes de cette saison peuvent être reconnus dans le rapport de Welter, qui dit avoir creusé en dehors de la Porte Est et avoir trouvé un mur extérieur de soutènement en maçonnerie cyclopéenne, ainsi qu'une porte extérieure. Mais l'imprécision de ses remarques, l'absence de plans soigneusement faits, et la méconnaissance des moyens par lesquels s'établit une chronologie archéologique, rendent ce rapport totalement inutilisable (cf. *Arch. Anzeiger*, 1932, III/IV, col. 304-307). Une expédition plus considérable est projetée pour la prochaine saison; l'investigation des fortifications sera poursuivie et un effort sera fait pour retrouver au centre du tell l'histoire stratigraphique du site.

Tell Dothan

(*Communication du Prof. Joseph P. Free.*) — La quatrième saison de fouilles à Dothan fut conduite durant avril et mai 1956 par le

Dr. et Mme Joseph Free avec six autres membres de la Wheaton Archaeological Expedition (Illinois). L'exploration a porté sur deux secteurs principaux : 1. Le « secteur A » (de A-4 à A-12) en bordure de l'acropole où la fouille de 1955 a révélé une partie de la ville Fer II de l'ancienne Dothan, reposant sous des niveaux hellénistiques (1); 2. Le « secteur T », sis à quelque 60 m à l'est de A-12 et occupant la portion la plus élevée de l'acropole et de tout le tell.

Dans le secteur A, la fouille de 1955 avait atteint environ 3 m, trouvant, de la surface à 1,5 ou 2 m, des matériaux hellénistiques, et dans le troisième mètre des murs des bâtiments et autres vestiges du Fer II (IXe-VIIIe s.). En A-12 les nouvelles fouilles ont trouvé au niveau 6-A (de 2,45 à 3,50 m) des murs qui délimitaient six chambres. Des masses de cendre noire et grise ainsi que du bois calciné indiquaient une destruction au IXe s. av. J.-C., probablement en relation avec les invasions des Assyriens et des Syriens dont parle la Bible : le niveau 6-A représente la ville du temps d'Élisée (*II Rois*, VI, 12 ss.). Descendant plus profondément de 2 m, la fouille de 1956 a fourni les niveaux : 6-B, de 3,50 à 4,10 m, Fer II, 1000-900 av. J.-C.; 6-C, de 4,10 à 4,45 m, Fer I, avant 1000 av. J.-C.; 7-A, de 4,45 à 5,15 m, début du Fer I. Quelques tessons du Récent Bronze commençaient à apparaître à la fin de la fouille, venus peut-être des niveaux inférieurs adjacents lorsque les habitants de l'époque du Fer creusèrent des silos; un tel silo trouvé cette année servait aux gens du niveau 6-C et descendait de près de 2 m dans les niveaux inférieurs.

La fouille de 1955 avait découvert, sur une longueur de près de 10 m, une « Wall Street » dans les niveaux tardifs du Fer (2). La fouille de 1956 a montré qu'elle existait déjà dans les niveaux plus anciens du Fer; une banquette-témoin a été enlevée et le travail dans les régions voisines a révélé une continuation de « Wall Street » de 9,50 m vers l'ouest et de 2 m vers l'est. Ainsi Wall Street court en diagonale de A-4 à A-12 sur une longueur totale de 21,50 m. Durant les derniers jours de cette campagne, nous avons ouvert A-13, à l'est, et supprimé la banquette-témoin de A-6, afin de voir si Wall Street se continuait dans les secteurs adjacents; assez de murs étaient découverts à la fermeture de la fouille pour donner à la rue un total de 33,50 m. Il appartiendra aux futures campagnes de déterminer jusqu'où elle se poursuit.

Des deux côtés de Wall Street, il y avait d'ordinaire environ 10 cham-

(1) Cf. *RB.*, 1956, p. 79; *BASOR.*, 1955, **139**, pp. 4-5.
(2) Cf. *RB.*, 1956, p. 80; *BASOR.*, 1955, **139**, pp. 6-7.

bres ou maisons dans chacun des sous-niveaux du niveau 6 (Fer II et Fer I tardif). Au niveau 6-C il y avait une vaste cour, mesurant 10 × 11 m sur ses deux longs côtés, qui était recouverte d'un sol enduit d'une épaisseur de 2,5 cm. Ce même type de sol enduit s'est retrouvé dans la plupart des chambres et maisons adjacentes. Au niveau 7-A (de 4,45 à 5,15 m), du Fer I, plusieurs de ces murs de chambres et maisons se continuaient et de nouveaux murs sont apparus, ce qui donne là un total de quinze maisons ou chambres, sans compter plusieurs autres qui s'engagent sous les coupes verticales de la fouille. Tout cela est enclos dans un espace de 19 × 24 m. Les chambres du niveau 7-A ont fourni plusieurs emplacements de cuisine, avec beaucoup de cendres et d'os. Dans une chambre se trouvait une pile de huit petites pierres à polir, avec cinq autres de forme semblable qui attendaient sans doute de servir au même usage. Dans une chambre voisine il y avait un sceau montrant un animal, probablement un lion, se tenant devant un homme aux bras élevés. Plusieurs piles de briques d'argile étaient évidemment des restes de fours à poterie.

A la fin de la fouille, une tranchée d'essai descendant peu profondément dans le prochain niveau (Fer I ou Récent Bronze tardif) montra les niveaux de six sols d'argile séparés par de minces niveaux de cendre, sur une profondeur de 30 cm seulement. Ceci, joint à bien d'autres indices relevés cette année et les années précédentes, souligne l'occupation longue et plus ou moins continue de Dothan, commençant il y a quelque 5000 ans et culminant dans les dernières années du Fer II (VII[e] s. av. J.-C.).

Dans le secteur T, autre endroit où furent concentrés nos efforts, une surface de 27 × 30 m fut délimitée de façon à inclure en son centre une légère dépression de 10 × 12 m environ qui s'affaissait de 1,50 m. En certains points autour de la dépression, des pierres de construction sortaient de quelques centimètres au-dessus du sol et donnaient par endroits l'indication de lignes de murs. Toute la surface était semée de centaines de pierres de construction taillées.

Avec le progrès de la fouille, il apparut que cette dépression était une cour de 10 × 12 m environ, entourée de 25 chambres qui occupaient l'espace délimité de 27 × 30 m. Onze portes, d'une largeur variant de 60 à 100 cm, conduisaient des chambres dans la cour. L'absence de portes plus larges est une raison, à côté de plusieurs autres, pour ne pas voir dans cet édifice un caravansérail.

Des murs partant des chambres mènent vers cinq autres dépressions voisines, semblables à la première et qui sont très probablement des cours analogues. Si chacune de ces autres cours est entourée de

25 chambres, alors on a un ensemble qui peut bien comprendre jusqu'à 150 chambres. En plusieurs endroits entre ces dépressions, des murs de pierre s'élèvent de 5 à 7 cm au-dessus de la surface et suggèrent un tel complexe de chambres.

Le principal niveau (1-A) occupé par les restes de ce vaste édifice avait en moyenne 65 cm d'épaisseur et se caractérisait par une typique poterie arabe du Moyen Age, XII^e-XIV^e s. ap. J.-C. Dans une chambre nous avons creusé près de 3 m pour déterminer les niveaux inférieurs dans cette partie du tell. Le niveau 1-B (70 cm) fournit des tessons hellénistiques, avec un peu d'Arabe, de Romain et de Fer II. Le niveau 1-C (encore 70 cm) était surtout Fer II (vers 800-700 av. J.-C.), avec quelques tessons hellénistiques et romains, et un peu d'Arabe. Le niveau 2-A (55 cm) était surtout Fer II. La fouille est encore descendue de 25 cm dans le niveau 2-B, qui est lui aussi surtout du Fer II. Un grand mur dans les niveaux 1-B et 1-C subsistait avec une hauteur de près de 2 m, et sa construction est peut-être responsable du mélange de tessons constaté dans ces niveaux.

En bref, le secteur T présente un édifice arabe de 25 chambres, avec indices d'un ensemble comprenant jusqu'à 150 chambres. Au-dessous se trouvent les niveaux hellénistique et Fer. Ainsi la stratification est parallèle de celle constatée dans les saisons précédentes en d'autres parties du tell. Le secteur A nous a fournis 2 m encore de stratification du Fer, du début du Fer II (1000-800 av. J.-C.) aux sous-niveaux du Fer I (1200-1000 av. J.-C.). Dothan était une cité populeuse et prospère à la période des Juges et de la Monarchie. Les invasions syriennes et assyriennes ont été pour la ville un choc décisif, dont témoignent la destruction et la reconstruction dans les niveaux du Fer. Au total, Dothan a eu une longue histoire, commençant il y a 5000 ans (1) et culminant à l'époque du Fer (VII^e s. av. J.-C.), avec de plus légères reprises dans la suite, particulièrement aux époques hellénistique et arabe médiévale.

Une cinquième saison de fouilles est projetée pour le printemps de 1957.

Négeb

Les explorations du Dr. Glueck dans le sud israélien ont été poursuivies en août et septembre 1955 (2). Ses découvertes se font de plus

(1) Ceci a été montré par les fouilles de la première et de la deuxième saisons; cf. *BASOR.*, 1953, **131** et 1954, **135**.

(2) *BASOR.*, **142**, avril 1956, pp. 17-35.

en plus variées, et montrent que ce territoire fut, à diverses époques, un centre d'activité humaine. Plusieurs sites néolithiques ont été trouvés. Des pointes de flèches et de piques très finement travaillées, quelques lames à encoches, des couteaux, grattoirs, et autres outils de plus grande taille et d'un travail plus rude, quelques meules et pilons, et un polissoir de grès, constituent un facies caractéristique. Le site le plus important (N° 286, coord. de la carte du *Survey:* 094-035) est à 4 km au nord-ouest d'Auja (Nitsana); un autre (N° 273, 151-059) se situe entre Beersheba et Kurnub (Mamshit). G. en avait trouvé de semblables au W. Hathîreh (Maktesh Gadôl), et auprès des mines de cuivre de Mene'îyeh (cf. *RB.*, 1954, p. 577).

L'époque du Fer II se trouve, elle aussi, beaucoup plus représentée qu'on ne l'avait cru. G. avait reconnu en 1954 une ligne de postes disposés le long d'un itinéraire de 'Abdeh à la 'Arabah par les plateaux au nord du Wadi Ramân (Maktesh Ramôn) (1); cette piste, qui devint plus tard une voie romaine (2), était donc déjà fréquentée et équipée à l'époque royale. G. a reconnu maintenant une autre chaîne d'installations de la même période, entre la forteresse de Cadès Barné (Aïn Qudeirât) et Beersheba. Les exemples qu'il donne, et qui ne représentent pas toutes ses trouvailles, se situent sur les hauts plateaux au nord-ouest du Maktesh Ramôn et aboutissent à un petit groupe à l'ouest de 'Abdeh. Il nous semble que, dans ce cas, ce n'est pas la piste qui a commandé l'emplacement des lieux habités, trop dispersés pour cela; mais que la présence de conditions climatiques relativement favorables a dû attirer des lieux d'habitation, et par suite une voie de passage. A l'époque romaine, celle-ci fut abandonnée pour des terrains plus faciles mais plus secs. Un groupe moins important se situe autour de la piste de Bir 'Ideid (Beerot 'Oded) à Bir el-Moyein en territoire égyptien, sur les plateaux au sud du Maktesh Ramôn. Un troisième groupe, beaucoup plus important, mais déjà en partie connu, s'échelonne autour de la piste de Beersheba à Kurnub (Mamshit), dans une région assez largement cultivée aujourd'hui par les bédouins.

Un grand nombre de ces sites de l'âge du Fer ont été réoccupés par les Nabatéens. Ceux-ci ont encore laissé des traces de leur activité dans un très grand nombre de gravures rupestres : animaux sauvages et domestiques, scènes de chasse ou de guerre, danses, pas de figurations divines, quelques inscriptions. Ces desseins jalonnent

(1) *BASOR.*, **138**.
(2) Cf. Abel, *Géographie*, II, carte x.

les mêmes pistes de caravanes autour desquelles se groupent les sites habités; un groupe important se tient sur les pentes du Dj. ʿIdeid (Har Geshûr), un autre dans les environs du Wadi ʿAbdeh, un autre sur les deux rives du Wadi el-Qatûn (Laʿana) ainsi qu'au Wadi el-ʿAjram (Nitsana supérieur).

Il n'est peut-être pas prématuré de suggérer quelques conclusions des explorations si intéressantes du Dr. Glueck. En premier lieu, la découverte que la voie romaine de ʿAbdeh à Eilat avait été équipée dès l'époque royale, invite à y chercher la Montée d'Aqrabbim de *Jos.*, xv, 3. Il paraît normal, en effet, qu'un point frontière ait été marqué sur cet itinéraire important, qui dut être disputé entre les royaumes judéen et édomite, comme le fut son point d'aboutissement sur la Mer Rouge. On pourrait situer le point à la descente dans le W. Ramân, au Naqb el Hamla (Newcombe) ou Maʿabar Mahmal des Israéliens. L'identification avec le Naqb es Sefoi, passée dans l'onomastique des cartes modernes, est trop ancienne pour avoir été appuyée sur une étude de la céramique; G. qui a exploré un itinéraire très voisin et en grande partie identique n'y a rien trouvé de l'âge du Fer (1).

En second lieu, la trouvaille de nombreux sites du Fer II sur les plateaux qui entourent le Maktesh Ramôn, pourrait être rapprochée du texte de *I Chr.*, iv, 42, qui signale une expansion des Siméonites dans la « montagne de Séir » aux dépens du reste d'Amalec, donc sous Saül ou sous David probablement. Enfin, on ne saurait, pensons-nous, attacher trop d'importance aux essais de sédentarisation sur place des nomades du Négeb au MB I. (Une note de W. F. Albright signale qu'il doit s'agir d'une demi-sédentarisation, car beaucoup de ces sites du MB I n'ont pas de source ni d'installation hydraulique permettant de passer l'été.) Le fait que ces essais n'aient pas eu de lendemain s'expliquerait par l'hypothèse qu'une partie de ces populations trouva une meilleure solution de ses problèmes économiques en s'emparant de la montagne palestinienne, ou peut-être en suivant les « Hyksos » dans leur aventure égyptienne. Le reste aurait repris la vie nomade pure et simple. Le parallèle avec la séparation d'Ésaü et de Jacob, et avec les aventures des fils de celui-ci serait frappant; abstraction faite du voyage de Jacob en pays araméen qui se place dans un autre contexte géographique.

(1) Cf. *AASOR.*, XV, p. 115.

Beershéba

(*Communication de M. Jean Perrot.*) — La 5e campagne de la Mission archéologique française à Beershéba (la 2e sur le site de Safadi) s'est déroulée du 28 novembre 1955 au 15 janvier 1956 avec la participation de M. Henri de Contenson et de Mlle Thérèse Josien, attachés de recherches au C. N. R. S., et d'assistants israéliens. Comme pour les précédentes campagnes, la Mission a obtenu l'assistance du Service des Antiquités d'Israël ainsi que celle du Muséum Haarets de Tel-Aviv et de la Municipalité de Beershéba.

D'un particulier intérêt a été la découverte cette année d'un nouveau type d'habitations dont la partie souterraine est précédée d'une avant-cour, sorte de cuvette de 8 m de diamètre creusée dans le loess jusqu'à 2 m de profondeur et dont le fond va en s'élevant en pente douce vers le sud tandis qu'il se redresse brusquement au nord et à l'ouest en une paroi verticale, offrant une excellente protection contre les vents soufflant de cette direction. Le sol de la cour est creusé de nombreux bassins et de silos en cloche, tandis que des foyers successifs ont profondément brûlé et noirci la paroi occidentale jusqu'à hauteur de la surface ancienne de la colline. Près du foyer, s'ouvre dans la paroi un tunnel donnant accès à la partie souterraine de l'habitation. Cette ordonnance est observée ici pour la première fois.

Le remplissage de la dépression que constituait la cour présente trois sols distincts, chacun d'eux avec ses installations propres. Le plus récent est encore antérieur aux maisons rectangulaires sur fondations de pierre qui caractérisent le niveau supérieur. Par ailleurs, un des silos de la cour a percé accidentellement le plafond d'une galerie souterraine, l'ouverture étant ensuite obturée avec de grandes dalles; de ce fait la galerie souterraine, et le groupe auquel elle appartient, est ou contemporaine des installations de la cour, ou plus ancienne.

Ce groupe souterrain dont l'exploration n'a pu être achevée cette année est extrêmement curieux. Il s'agit, à plus de 4 m sous la surface de la colline, d'un réseau de spacieuses galeries (il est presque possible d'y circuler debout) où l'on accède par plusieurs puits; une seule chambre jusqu'ici a été rencontrée, pour plus de 30 m de tunnels. Au point de rencontre bien dégagé de trois galeries s'élevait une petite construction carrée, en pierres et briques crues, supportant un petit foyer dont la flamme devait être visible des trois galeries; cette petite construction masquait l'entrée en contre-bas d'une quatrième galerie non encore dégagée. Il est peu probable, encore que des silos s'ouvrent

dans le sol des galeries, que ce groupe souterrain ait été à usage d'habitation.

Parmi les greniers et silos fouillés en surface, deux contenaient des sépultures bien préservées. L'une est celle d'un homme jeune, couché sur le côté droit, jambes repliées, les mains ramenées devant la face; la mandibule manque et un outil en silex a été placé dans la bouche contre le palais. L'autre sépulture, multiple, comprend, déposés en même temps et dans cet ordre, un homme couché sur le dos, jambes et bras écartés, le crâne troué au sommet du front; un enfant de quatorze-quinze ans dans une position analogue, et une femme reposant sur le côté gauche, jambes fléchies. Aucun mobilier n'accompagnait ces trois squelettes. Plusieurs squelettes de nouveau-nés, trouvés également au cours de cette campagne, paraissent avoir été simplement jetés dans des silos désaffectés.

L'étude de l'abondant matériel osseux des deux dernières campagnes, par M^lle^ Josien, n'a pas modifié sensiblement les résultats déjà exposés dans son précédent article (*IEJ.*, V, 4 (1955), pp. 246-256).

Parmi les trouvailles diverses faites cette année, il faut signaler, avec des objets de type déjà connu (masses d'armes, palettes et pendentifs en roche dure, pierres tendres portant incisées des marques diverses, galets coloriés, colliers de perles en fritte, coquillages perforés, etc...), plusieurs pièces en ivoire, dont un petit vase sphérique à ouverture ovale, une plaquette ovale avec des perforations au centre et à la périphérie, et une grosse perle, trouvés ensemble sur le sol d'une habitation. Également une tête féminine en ivoire haute de 0,05 m ayant appartenu à une statuette du même type que celle trouvée l'an dernier, et d'un remarquable travail. Nous pouvons imaginer le corps de cette statuette d'après une épingle en os à tête ornée, également trouvée cette année, et figurant une femme nue, les bras le long du corps, les mains à la ceinture, dans la même attitude que celle de la grande figurine masculine; la région pubienne est marquée d'un grand nombre de petites perforations. Par leur style, ces figurines se rattachent bien à toutes les autres sculptures sur os et sur ivoire de Beershéba, qui se révèle comme un centre artistique indépendant où les sculpteurs, tout en empruntant leurs thèmes à l'Égypte prédynastique, n'en font pas moins preuve d'originalité.

Ashkelon

(*Communication de M. Jean Perrot.*) — Du 20 mai au 5 juin 1955, MM. Jean Perrot et John Hévesy ont commencé la fouille d'un gisement néolithique à proximité de la plage d'Ashkelon. Ces recherches, conduites avec l'assistance de la Ville d'Ashkelon, ont eu pour premier résultat de montrer que les objets ramassés depuis longtemps déjà (Buzy, Neuville, etc.) sur la dune consolidée, là où elle est découverte par le déplacement de la dune actuelle, ne sont pas seulement les vestiges d'une occupation de surface mais sont en relation avec des installations diverses : fonds de cabanes, silos, bassins et foyers.

Les fonds de cabane sont des trous circulaires ou ovalaires d'un diamètre moyen de 1,50 m à 3 m et profonds de 1 m environ; les parois s'élargissent vers la base, sauf du côté de l'entrée, généralement au N.N-O. Les silos sont en forme de cloche; leur ouverture mesure 0,60 m de diamètre, leur profondeur est de 0,90 m et leur diamètre à la base de 1 à 1,50 m; plusieurs contenaient une meule oblongue, plate ou légèrement ensellée, avec la molette correspondante.

Ces installations ont livré des outils de silex et d'os, des fragments de bracelets et de vases en pierre, des coquillages perforés et des objets de parure en nacre. La faune comprend le bœuf, le mouton, la chèvre et le porc; les poissons jouent également un rôle dans l'alimentation.

La céramique ne semble pas avoir été en usage.

L'industrie lithique comprend quelques bifaces, en particulier des hachettes à taillant poli (4,69 %), des couteaux à retouche biface (10,73 %), des armatures de faucille à denticulation profonde (14,76 %), de petits perçoirs (9,39 %), des burins (7,38 %), etc. Technique et typologie attestent de fortes réminiscences paléolithiques.

L'industrie d'Ashkelon présente des ressemblances typologiques avec les industries néolithiques de Jéricho, d'Abou Gosh, de Sha'ar Hagolan et de nombreux autres sites palestiniens; mais une étude comparative devra attendre des résultats plus précis sur l'ensemble de ces sites. D'un particulier intérêt à Ashkelon est le groupe des couteaux dont plusieurs types sont à rapprocher des types égyptiens. Dans son ensemble, l'industrie d'Ashkelon paraît devoir jouer un rôle important dans l'étude des relations entre la côte syro-palestinienne et la Basse-Égypte.

Jaffa

(*Communication de M. J. Kaplan.*) — La deuxième saison de fouilles dans l'ancienne Jaffa a commencé le 21 avril 1956 et s'est terminée au début de juillet. Les fouilles étaient faites au nom du Département de l'éducation et de la culture de la Municipalité de Tel-Aviv-Jaffa, en collaboration avec la Section archéologique et sous la direction de l'archéologue municipal M. Jacob Kaplan. Le travail occupa quarante-neuf ouvriers avec un staff scientifique et technique de huit membres. Une surface d'environ 1000 m² a été explorée.

Le niveau byzantin apparut d'abord. Il a été entièrement détruit par les niveaux arabes modernes; seul un morceau de sol en mosaïque a subsisté entre les fondations des maisons arabes.

Parmi les structures qui ont été étudiées dans le premier niveau conservé, l'Hellénistique, il faut en signaler une faite en casemates. On a trouvé aussi un grand nombre de tessons et une statuette d'argile, des ostraca et des monnaies de bronze.

Du deuxième niveau ont été conservées surtout les fondations d'un mur en pierres de taille, dont la largeur est de 2,5 m et dont la date remonte à la première moitié du v^e/IV^e s. avant l'ère chrétienne (période perse). Ce niveau a été détruit par les niveaux postérieurs, et le morceau de mur qui a été conservé n'a que 12 m de long. Ici aussi ont été trouvés des vases en grand nombre, parmi lesquels des vases phéniciens importés et beaucoup de vases attiques.

Le troisième niveau appartient à l'époque du Fer Ancien. Ici se renouvelle la constatation de structures détruites par les habitations postérieures qui ont creusé en profondeur pour fonder leurs constructions. On a retrouvé principalement des fragments de sols, un morceau d'un glacis fait de dalles de pierre et recouvert d'argile, des silos, le tout appartenant à l'époque du Fer Ancien, encore que la céramique atteste une occupation qui s'est prolongée jusqu'à l'époque du Fer Moyen.

L'apport le plus intéressant des fouilles a été sans contredit la découverte des niveaux cananéens, de l'époque du Récent Bronze : niveaux IV-VI. Les efforts se sont concentrés sur ce point-clef de la ville que sont la porte et les murs commandant l'entrée de la cité. Les matériaux de ces murs sont des briques d'argile séchées au soleil, sur des fondations de pierres brutes.

On a d'abord exploré le niveau IV, où furent découvertes les traces de l'incendie qui accompagna la conquête de la ville cananéenne à sa dernière époque. La rue qui est apparue sous les décombres tombés

entre les deux murs de l'entrée de la ville a une longueur de 18 m et une largeur de 4 m. Elle commence au seuil de la porte de la ville; ce seuil est fait de grandes pierres, et à côté de lui a été retrouvé le gond inférieur sur lequel tournait le vantail de bois de la porte. Ce gond est de bronze, long de 35 cm, large de 20 cm (ce qui est la largeur du vantail) et lourd de 30 kg. Il a été retrouvé dans la couche brûlée. Sur son côté intérieur ressortent encore les clous qui le fixaient au vantail.

Du cinquième niveau est restée la partie inférieure d'une tour (?) qui se dressait à côté de la porte de la ville; et dans le sixième niveau on a retrouvé un morceau du montant de la porte, fait de pierres de taille, ainsi qu'une partie des murs de l'entrée et du sol de la rue conduisant vers l'intérieur de la ville. Les côtés du pavement de la rue à ce niveau se trouvent exactement au-dessous des côtés du pavement de la rue au niveau IV, 2 m plus haut. Ici aussi apparaissent les signes d'une conflagration qui a dévasté la ville. Dans la couche supérieure de ce niveau a été trouvé un fragment de stèle égyptienne appartenant, semble-t-il, à la porte de la ville; la pierre semble dure et la couleur rouge apparaît encore dans les lettres qui y sont gravées. Les restes de l'inscription contiennent une partie des cinq titres d'un roi égyptien appartenant à la XVIII^e^ ou à la XIX^e^ dynastie. D'un intérêt spécial fut la découverte d'un morceau de glacis à l'extrémité orientale de la fouille; il a été étudié en section sur une longueur de 8 m. Ce glacis était en terre battue et sa face extérieure inclinée était recouverte de dalles en pierre du pays.

Les objets trouvés dans les trois niveaux de l'occupation cananéenne de Jaffa incluent des vases en poterie de fabrication locale et une abondance de vases importés. Il faut signaler en outre un certain nombre de sceaux scarabées, des vases de faïence, etc. Tout cela constitue dès maintenant un apport instructif pour l'histoire de la ville de Jaffa au deuxième millénaire avant l'ère chrétienne.

Césarée

(*Communication du Dr. M. Avi-Yonah.*) — Des fouilles ont été menées à Césarée en juillet 1956 par le Département Archéologique de l'Université Hébraïque, grâce au « Fonds Louis M. Rabinowitz pour la recherche des anciennes synagogues ». L'expédition était dirigée par M. Avi-Yonah, « lecturer » en archéologie, assisté par A. Negev, étudiant diplômé. La main-d'œuvre fut fournie par le Ministère du Travail, au titre du Fonds de chômage. Sept cent cinquante journées d'ouvrier furent employées en tout.

L'endroit choisi pour la fouille était situé près de la mer, au nord de la ville croisée naguère occupée par le village arabe. On avait trouvé là, il y a longtemps, un chapiteau sur lequel était gravé un chandelier à sept branches (*menorah*). Peu avant la fin du Mandat, le Département des Antiquités effectua en ce lieu un petit sondage, dirigé par M. J. Ory, et dont les résultats furent publiés par le feu Prof. E. L. Sukenik et par le Prof. M. Schwabe.

Le but de la présente fouille était d'examiner une plus large surface du site, afin d'établir le caractère et la date des vestiges. A cette fin, environ 600 m² ont été fouillés à une profondeur maximum de 7 m. Au cours de l'opération, le sol vierge (sable et grès) a été atteint, pour la première fois dans les fouilles à Césarée.

Au fond de la fouille furent trouvés des restes de fondations de bâtiments datant de l'époque Hellénistique, ainsi que de la poterie de cette période et de la période Perse qui la précéda. Ces restes appartiennent manifestement à la Tour de Straton, le port hellénistique qui précéda en ce lieu Césarée.

Au-dessus apparurent les larges fondations (debout jusqu'à 1,20 m) d'un grand bâtiment public de la période Hérodienne. Ceci est prouvé par un nombre relativement grand de fragments de *terra sigillata* importée d'Italie au temps d'Auguste, ainsi que par des monnaies de cet empereur.

Les fondations hérodiennes étaient recouvertes par un ouvrage plus pauvre des IIe et IIIe s. ap. J.-C., accompagné d'imitation de *terra sigillata* provenant de fabriques locales ou orientales, et de monnaies des empereurs romains de cette époque.

Au début du IVe s. ap. J.-C. (d'après le style du chapiteau et les lettres de l'inscription), un édifice public fut érigé sur ces fondations, long de 15 m et (dans l'état actuel de la fouille) large de 8 m. Cet édifice était divisé par des murs est-ouest en une nef ayant une ou deux ailes de chaque côté. Les nombreux fragments d'architecture incluent des colonnes de marbre (l'une d'elles inscrite en grec : « Le don de Théodore, fils d'Olympe, pour le salut de sa fille Matrona »), des chapiteaux corinthiens de marbre dont deux portent le signe de la menorah, l'un en relief, l'autre incisé; un troisième chapiteau est marqué de monogrammes, indiquant probablement les noms des donateurs. Colonnes et chapiteaux sont de deux tailles, avec un diamètre respectivement de 50 et 25 cm; ceci suggère qu'il y avait une galerie au-dessus des ailes flanquant la nef. Des deux côtés du bâtiment, à l'est et à l'ouest, couraient des canalisations d'eau recouvertes d'un enduit; dans l'une d'elles fut retrouvée intacte, sur 4,5 m de long,

une conduite en poterie, faite de tuyaux emboîtés de 3,8 cm de diamètre et de 28 cm de long. Les chambres latérales de cet édifice contenaient une inscription en mosaïque et un pavement décoré déjà découverts auparavant. D'autres menues trouvailles comportaient de petites colonnettes (d'une Arche?) en marbre, des fragments d'un cancel, des pavements incrustés de marbre, un toit décoré, etc. De l'avis des fouilleurs, cet édifice représente une synagogue du IVe s. ap. J.-C., période où fleurit l'École talmudique de Rabbi Abahu de Césarée. Selon les sources midrashiques, cette synagogue se trouvait près de la mer.

Au VIe s., les fondations de cet édifice furent recouvertes par une autre construction, consistant en un hall de 11 sur 2,60 m pavé de mosaïques blanches et coloriées, portant incrustée cette inscription grecque : « Beryllus archis(ynagogue?) et administrateur, fils de Iutos, a fait exécuter le pavement du triclinium à ses frais. » Le style des lettres assigne cette inscription au VIe s. Adjointe au hall était une autre chambre, pavée elle aussi de mosaïques, ayant en son centre un cercle (diam. 0,50) pavé en pierre qu'entouraient des mosaïques de couleurs. Un égout, qui contournait ce bâtiment mais coupait au-dessous de lui les fondations du IVe s., semble appartenir aussi au VIe s. Le bâtiment qui vient d'être décrit fut détruit par le feu, comme en témoignent la décoloration de la mosaïque et des morceaux de soufre trouvés sur le pavement. Il est probable que le centre juif de Césarée souffrit une violente destruction vers la fin de la période Byzantine, et l'on se rappellera que, quand le moine Barsauma et ses fanatiques adeptes brûlèrent la synagogue de Rabbath-Moab, ils commencèrent par remplir l'édifice de poix et de soufre.

Au début de la période Arabe, les pavements furent réparés en étant recouverts de fragments de marbre qui n'étaient séparés de la mosaïque que par 2,5 cm de plâtre. Au VIIIe s. on essaya, semble-t-il, de réutiliser les chapiteaux du VIe s. et les colonnes antérieures en transformant celles-ci en colonnes semi-engagées; mais l'entreprise ne fut pas achevée.

L'expédition s'est efforcée d'explorer les environs, en supposant que la synagogue de Césarée devait être entourée de maisons juives. Jusqu'à présent ont été dégagés en partie les pavements d'une paire de villas, faits de mosaïques en couleurs.

Les menues trouvailles comportent, outre beaucoup de poterie, à la fois locale et importée, du verre, des monnaies (une cinquantaine), beaucoup de petits objets d'usage domestique ou industriel (spécialement des nombreux poids de tisserands), etc.

Les fouilleurs espèrent reprendre leur travail l'année prochaine, en vue d'élargir la surface explorée et de tirer au clair le plan des divers édifices.

Beth She'arim

La sixième campagne de fouilles à Beth She'arim a été conduite, du 26 août au 17 octobre 1954, par le Dr. N. Avigad (1). Quelques restes d'une importante habitation ont été reconnus sur le sommet de la colline, à 37 m au sud-ouest de la synagogue. Dans les catacombes, les recherches ont fait de nouveaux progrès. Quatre nouveaux hypogées, Nos 15-18, ont été découverts et entièrement dégagés, ainsi que les Nos 13 et 14 déjà en partie connus. Ce groupe s'échelonne sur 70 m de distance. Ces catacombes sont creusées dans un calcaire tendre et très marneux, fortement délité par l'infiltration des eaux, ce qui compromet l'aspect architectural des découvertes et a rendu parfois les fouilles dangereuses; on a dû dans certains cas renoncer à les poursuivre. Les sépultures sont rassemblées dans des chambres rectangulaires, ouvertes sur de longs et larges couloirs; les salles sont séparées par des portes de pierre dont on a parfois retrouvé les jambages et linteaux sculptés, et les battants ornés de panneaux et de faux clous. Les ensevelissements sont faits le plus souvent dans des sarcophages de pierre tendre, d'un travail assez sommaire, serrés au point d'encombrer tout l'espace disponible. Mais on avait utilisé d'abord des sépultures sous arcosolium (qui est parfois une petite chambre en demi-voûte contenant deux ou trois corps); il y a aussi des fosses creusées dans le sol, et de petites niches ont dû contenir des corps d'enfants. Quelques clous de fer et des débris de plomb témoignent de l'usage de cercueils en bois ou en métal. Presque toutes ces tombes ont été pillées anciennement; toutefois la dernière fouille a trouvé quatre d'entre elles intactes, avec les sceaux de fermeture. Elles ne contenaient aucun objet, si ce n'est, dans l'une, trois anneaux de bronze. D'une manière générale d'ailleurs, on n'a trouvé que très peu d'objets, poterie, lampes, verres, petits bronzes ou joaillerie sans valeur, ordinairement laissés par les pillards. Il faudrait donc penser que ceux-ci ont été plus avides que de coutume (*sic* p. 217), ou plus probablement selon nous, que la règle d'enterrer sans offrande était presque impérative dans la population qui usait de ce cimetière. Signalons pourtant un beau plat de verre, orné d'un chandelier à sept branches et de divers motifs, dans un décor d'arcatures. La

(1) *Israel Exploration Journal*, V, 1955, pp. 205-239. — Cf. *RB.*, 1954, pp. 580-582.

catacombe N° 14 a été entièrement fouillée, quelques détails de sa façade monumentale sont apparus. En avant de celle-ci, on a découvert une cour de 6 m de profondeur. Au-dessus, à 10,40 m, et dans l'alignement exact, mais sans qu'il soit possible de faire le raccord en élévation, s'étendait une autre cour, de 13 m de large et 5,40 de profondeur, d'où cinq marches d'un ample escalier menaient à une sorte de niche semi-circulaire de 6 × 1,75 m; celle-ci était elle-même adossée à la colline par un mur de pierre de taille dont il ne reste que la base. On se demande s'il s'agit d'un lieu de réunion, ce que l'orientation vers Jérusalem rend possible; ou s'il ne s'agirait pas simplement d'une façade décorative adaptée à la pente du terrain, et jouant le rôle de *nephesh*. De toute façon, cet ensemble monumental confirme l'idée que la catacombe ainsi ornée a contenu la tombe du rabbin Jehuda ha-Nasi. Deux nouvelles inscriptions trouvées à l'intérieur vont dans le même sens; l'une est d'un rabbin, et l'autre d'un personnage qui porte le surnom de *ha-qatan*, usuel chez plusieurs talmudistes. Un nombre important d'inscriptions ajoutent à notre connaissance du milieu juif des IIIe-IVe s.; la plupart sont en grec :

Catacombe N° 13 : ΟΛΟΣ ΟΙΚΟΣ / ΑΡΙΣΤΕΟΥ ΕΥΜΟΙΡΕΙ / ΑΡΙΣ-ΤΕ[Α], et à côté : Η ΜΑΚΡΑ / ΑΡΙΣΤΕΟΥ / ΣΙΔΩΝΙ/ΟΥ. — ΧΩΗΝ ΒΥΡΙΤΙΟΣ. — ΠΑΥΛΙΝΟΥ / ΜΥΡΕΨ(οῦ). — ΤΟΠΟΣ / ΜΑΡΙΝΟΥ / ΚΑΙ ΕΙΟΥ/ΣΣΤΑΣ / ΓΥΝΕΚ/ΟΣ ΑΥ/ΤΟΥ. — N° 14 : אניאנא / דו שלרבי / PABBI ANIANOY / ...NANOY. — הקטן / אניאנא — N° 15 : ΩΔΕ ΚΙΝΤΕ Η ΜΑΚΑΡΙΑ... — ΑΣΤΗΡ. — ΛΑΖΑΡ / ΒΑΡ ΙΟΣΛ ... — N° 16 : ΙΩΣΗΦ / ΦΑΙΝΗΣΙΟΣ שלום. — ΕΙΟΥΔΑΣ ΙΕΡΕΥΣ. — N° 17 : Ε[Ν]ΘΑ ΚΙΤΑΙ ΔΙΟΔΩΡΑ [Μ]ΗΤΗΡ / ΕΠΙΤΥΧΙΟΥ. — N° 18 : ΚΥΡΙΕ ΜΝΗΣΘΗΘΙ ΤΟΥ ΔΟΥΛΟΥ ΣΟΥ ΣΑΚΕΡΔΩΤΟΣ, et à côté : ΚΥΡΙΕ ΜΝΗΣΘΗΘΙ ΤΗΣ ΔΟΥΛΗΣ ΣΟΥ... ΝΟΣΑΣ (?). — ΕΥΛΟ-ΓΙΑ ΤΗ ΟΣΙΑ.

Ces derniers mots ne sont que le titre d'une longue épitaphe qui sera publiée dans une livraison ultérieure du *IEJ*. On aura remarqué l'analogie avec le formulaire chrétien dans les deux premières inscriptions du N° 18.

Hatsor

(*Communication de la Mission archéologique de Hatsor.*) — La première campagne de fouilles de la Mission James A. de Rothschild et de l'Université Hébraïque de Jérusalem à Hatsor (Tell el Qedah), sous la direction du Dr. Ygael Yadin, s'est déroulée du 1er août au 31 octobre 1955.

Tell el Qedah (ou Waqas), site présumé de la Hatsor biblique depuis

les premières recherches du Prof. John Garstang en 1928, se trouve dans la haute vallée du Jourdain, dans la plaine du lac Houleh, au pied des monts de Galilée orientale; sa position commande la route ancienne de l'Égypte vers la Syrie et la Mésopotamie. Le site comprend le tell proprement dit, colline allongée d'est en ouest, d'une superficie analogue à celle du tell de Megiddo, et qui domine de 40 m le lit de l'ouady Waqas. Au nord du tell s'étend un très vaste camp retranché, naturellement défendu par de profonds ravins, sauf à l'ouest; de ce côté a été creusé un large fossé dont les terres, rejetées côté camp, ont servi à la construction d'un formidable rempart taluté, long de 800 m, large de 100 m à la base, et s'élevant encore à plus de 15 m de hauteur. Ce type de site fortifié est très rare; il ne se retrouve guère qu'à Karkémish et à Qatna qui seuls peuvent lui être comparés en importance. John Garstang suggérait déjà que le camp retranché était assez vaste pour accueillir 30 000 hommes avec un nombre correspondant de chevaux et de chariots.

La principale conclusion à laquelle était arrivé J. Garstang, à la suite d'une campagne de fouilles dont les résultats ne furent jamais publiés en détail, était que le camp retranché « n'avait été occupé (au XV^e^ s. — période pendant laquelle commençait selon Garstang l'histoire de Josué) que par des constructions légères pour les troupes et les gens de passage, tentes en poil de chèvre ou huttes de roseaux » (*Joshua, Judges*, p. 185); au XIV^e^ et au XIII^e^ s., Hatsor n'avait plus été qu'une bourgade sans importance. Cette conclusion de Garstang basée sur « la complète absence de poterie mycénienne » (p. 193) surprit alors tous les savants enclins à placer plutôt au cours de cette période la principale phase de l'Exode et de la conquête de Canaan.

Les mentions de Hatsor dans le texte biblique soulignent l'importance stratégique de la ville. La victoire de Josué « près des eaux de Mérom » marque une phase décisive de la conquête du nord de Canaan. « Et Josué, à son retour (après la bataille de Mérom) prit Hatsor et frappa son roi avec l'épée; car Hatsor était autrefois (au temps de Josué et non du narrateur) la principale ville de tous ces royaumes (*Josué*, XI, 10); « et il brûla Hatsor par le feu » (*Josué*, XI, 11). Plus tard, au temps des Juges, c'est contre Sisera, chef de l'armée du roi de Hatsor, Javin, que les Israélites marchent au combat sous l'inspiration de Déborah (*Juges*, IV, 2. 24; V, 19). Salomon reconstruit Hatsor (*I Rois*, IX, 15), avec Megiddo et Gézer; il en fait une ville royale pour y tenir en garnison ses chars de combat. La ville est détruite par Tiglat Piléser III (*II Rois*, XV, 29) en 732 avant l'ère chrétienne.

En dehors de la Bible, nous trouvons mention de Hatsor dès le

XIX^e s. dans les textes d'exécration égyptiens; puis dans deux lettres de Mari, écrites vers 1700 avant l'ère chrétienne; Hatsor est la seule ville palestinienne mentionnée dans ces documents. Hatsor figure plus tard sur les listes de villes prises par Touthmès III, Amenhotep II et Séti I^er. Enfin, dans quatre lettres d'El Amarna, Hatsor fait l'objet de la correspondance. Dans deux de ces lettres les rois de Tyr et d'Ashtarot se plaignent au pharaon de ce que Abdi Tarshi, roi de Hatsor, s'est révolté contre lui et s'est emparé de plusieurs villes leur appartenant; les deux autres lettres sont du roi de Hatsor lui-même, réfutant les accusations de ses voisins, les dénonçant à son tour et réaffirmant sa loyauté.

Cinq chantiers furent ouverts au cours de la première campagne; les chantiers A et B sur le tell proprement dit; C, D et E dans le camp retranché. Nous pouvons résumer ainsi les résultats obtenus.

Chantier A (sous la direction du Dr. Y. Aharoni). Quatre niveaux reconnus. Le niveau supérieur est représenté par les restes de quelques habitations appartenant à la ville de la fin du VIII^e s. et du début du VII^e s. avant l'ère chrétienne; occupation modeste sur les ruines de la ville prise et détruite par Tiglat-Piléser III, en 732. Le niveau inférieur révèle en effet une cité détruite par le feu; les toits des maisons se sont effondrés sur le mobilier : poteries et vases de basalte; la céramique indique la seconde moitié du VIII^e s. avant l'ère chrétienne. Le 3^e niveau est daté du IX^e et VIII^e s. Le 4^e enfin, avec de nombreux vases du type dit de Samarie, correspond sans doute au temps d'Achab (874-852 avant l'ère chrétienne). La plus importante construction du niveau IV est un grand bâtiment à deux rangées de piliers monolithes, hauts de 2 m, encore en place pour la plupart; ces piliers ont été différemment réutilisés dans les niveaux III et II; leur sommet est juste au niveau des murs du niveau I. Nous ne pouvons pas encore dire à quoi a servi ce grand bâtiment dont le dégagement n'est pas terminé; l'hypothèse d'une écurie semble devoir être écartée; on penserait plutôt à un édifice public, les piliers supportant un étage supérieur. Parmi les trouvailles sur ce chantier, signalons, provenant du niveau III, une poignée (de sceptre ou de miroir) en os, ornée en léger relief d'un personnage à quatre ailes, les mains tendues vers un arbre de vie de style phénicien.

Chantier B (sous la direction de M^me Ruth Amiran). A l'extrémité occidentale du tell, la plus élevée et la mieux défendue, a été dégagée une forteresse du VII^e s. présentant des remaniements successifs aux V^e et IV^e s. avant l'ère chrétienne. Cette forteresse a été elle-même construite sur une forteresse israélite du IX^e et du VIII^e s., qui n'a été

que partiellement fouillée cette année. Le bâtiment du VII^e s., de plan carré, comprend une cour centrale flanquée au nord et au sud de deux salles longues; des chambres occupent le pourtour du bâtiment. La grande salle nord a été divisée, à la période Perse (IV^e s.), par un mur présentant plusieurs niches et des mangeoires qui suggèrent que la forteresse était alors occupée par une petite garnison montée. Provenant de la citadelle israélite, il faut signaler une petite boîte en ivoire (brisée) ornée d'un sphinx ailé et d'un personnage agenouillé priant devant l'arbre de vie. Dans le voisinage de la forteresse, une partie de la grande muraille israélite (5 m d'épaisseur) et une tour isolée à casemate double ont été dégagées.

Chantier C (sous la direction de M. Jean Perrot). Dans l'angle nord-ouest du grand camp retranché, au pied du rempart taluté, ce chantier devait permettre de vérifier d'une part la nature du « camp » et éventuellement la date de sa dernière occupation et d'autre part d'examiner le mode de construction du rempart taluté. Dans le camp, à 1 m sous la surface actuelle, apparurent les restes d'habitations bien construites, avec un mobilier céramique abondant, caractéristique de la fin de l'âge du Bronze et comprenant (niveau I B) de la poterie mycénienne du XIII^e s. avant l'ère chrétienne; la dernière phase d'occupation (niveau I A) correspond à la fin du XIII^e s. Trois niveaux inférieurs ont été reconnus : II (Br. Réc. XIV^e s.); III-IV (Br. Moyen II).

La plus importante découverte fut faite au pied du rempart taluté où fut mis à jour un petit sanctuaire cananéen de la fin de l'âge du Bronze (niv. I). Dans une niche, ouverte dans le mur de soutènement du rempart taluté contre lequel s'appuie le sanctuaire se trouvait : une statue de basalte représentant un personnage (divinité?) masculin, assis sur un tabouret et tenant une coupe; à gauche de la statue, contre le fond de la niche, étaient rangées sept petites stèles en basalte, à sommet arrondi, la troisième portant gravées deux mains dressées dans un geste de prière vers un emblème divin, un disque solaire dans un croissant. A gauche des stèles se trouvait une dalle de basalte figurant un lion; l'avant-train de l'animal se détache en haut relief à une extrémité, tandis que le corps est dessiné en léger relief sur l'une des faces. Cet ensemble, unique dans l'archéologie palestinienne témoigne d'une nette influence septentrionale (hittite), bien que ces œuvres soient certainement d'exécution locale, cananéenne.

Les *chantiers D* (sous la direction de Miss C. Epstein et M. M. Megiddon) *et E* (sous la direction de M. Perrot), également dans le camp retranché, permettent d'étendre à l'ensemble du camp les conclusions

obtenues en C; partout l'occupation prend fin au XIII^e s.; ainsi disparaît la difficulté soulevée par les fouilles de Garstang. L'établissement du camp et sa première occupation remontent à la période hyksos. De nombreuses citernes, taillées dans le roc jusqu'à 9 m de profondeur, ont livré sur ces deux chantiers quantité de vases et de scarabées accompagnant des sépultures postérieures à leur désaffectation. Un tesson du XIII^e s., trouvé en D, porte deux lettres proto-sinaïtiques (L, T,) et est à rapprocher de l'inscription de Lachish.

La deuxième campagne de fouilles sur le site a commencé le 15 juillet 1956 et doit se prolonger jusqu'à la fin d'octobre.

***

Les rapports qui suivent, jusqu'à la fin de cette Chronique, nous ont été obligeamment communiqués par le Service des Antiquités d'Israël. Ils sont rangés selon la suite chronologique des époques archéologiques intéressées. La localisation des sites moins connus est précisée à l'aide des coordonnées adoptées dans les cartes du Survey.

En Mallaha

Des travaux publics ayant découvert et partiellement détruit un gisement préhistorique près de la source de En Mallaha, sur la rive occidentale du lac Houleh, le Service des Antiquités décida d'entreprendre des recherches et en confia la direction à M. Jean Perrot. Commencées en novembre 1955 et poursuivies au printemps de 1956 avec la participation de M^lle Thérèse Josien, du Centre National de la Recherche Scientifique, et de M. Emmanuel Anati du Service des Antiquités, ces recherches ont déjà donné d'intéressants résultats. Une coupe de 15 m de long dans les dépôts de pente qui constituent la masse de ce gisement de plein air ont révélé, de haut en bas :

1) Une importante couche de terre brune avec cailloutis (de la cote 83,50 à 81,80 — le niveau actuel du lac Houleh est à la cote 70), formée de trois strates que séparent des sols d'occupation creusés de bassins et de poches contenant des sépultures. Outillage lithique et osseux abondant. Natoufien.

2) Limon argileux rougeâtre (81,80 — 80.75). Outillage lithique. Paléolithique supérieur.

3) Graviers et galets (80,75 — 80,25). Éclats roulés. Moustérien?

Le dégagement en surface du premier sol ancien a révélé, avec deux sépultures isolées, ce qui paraît être dans l'état actuel des recher-

ches une grande tombe collective. Elle est formée d'une fosse ovalaire (creusée dans la 2e strate natoufienne), profonde de 1 m environ et mesurant près de 3 m dans son plus grand diamètre; les parois, inclinées, sont soigneusement construites avec un épais mortier d'argile et de sable contenant encore quelques traces de peinture rouge; la fosse est bordée d'une sorte de margelle pareillement construite et qu'une rangée de pierres limite à l'extérieur. Sur le fond de la fosse nous avons déjà reconnu un squelette couché sur le côté, genoux au menton; le crâne est orné d'une couronne de dentales, comme à El Ouad. Après remplissage, la fosse a été recouverte d'un dallage circulaire très soigneusement assemblé que borde un muret de pierres et sur lequel reposent plusieurs grosses pierres entourées elles-mêmes d'un second cercle plus petit que le premier et décentré vers l'ouest. Il semble qu'un cailloutis ait recouvert toute l'installation à laquelle se rattache encore, au nord-ouest, un foyer bien conservé.

L'industrie lithique recueillie jusqu'à présent dans la couche supérieure est très abondante; son étude permettra de donner une définition plus précise des différentes phases de l'industrie natoufienne et de son évolution. L'industrie de la pierre est encore représentée par des outils (pilons, broyeurs, molettes) et d'admirables vases en basalte; une figurine humaine, en calcaire, conserve des traces d'ocre rouge. L'industrie de l'os comprend, avec des perçoirs et des aiguilles, des phalanges de gazelles perforées pour être portées; des coquillages divers ont servi à la parure, entre autres deux variétés de dentales.

Khirbet Sheikh ʿAli

La fouille du Kh. Sheikh ʿAli (coord. 202-234) a été reprise en avril 1956 sous la direction de M. Prausnitz. A la dernière saison, on avait dégagé une habitation de l'époque chalcolithique, dont la poterie montrait d'étroites affinités avec le Ghassoulien. Le niveau inférieur, mis à jour cette année, a fourni un plan architectural différent, qui n'est pas encore tout à fait découvert; la poterie correspondante rappelle fortement Jéricho VIII-IX. Des pièces caractéristiques sont les tessons faits à la main et très lustrés, venant de petites tasses ou de bols, aussi bien que de grands pots globulaires. Il faut remarquer un certain nombre de tessons décorés, autour de l'embouchure, de bandes lustrées ou peintes en rouge, tandis que le reste de la surface, au dehors et au dedans, est orné d'incisions ou de lignes sinueuses tracées au peigne. Ce traitement décoratif est similaire à ce que l'on

connaît dans l'énéolithique de Byblos et le proto-chalcolithique de Mersin et de Hassuna IV.

Ma'ayan Barukh

En novembre 1955, une sépulture a été trouvée accidentellement à Ma'ayan Barukh en Haute-Galilée (coord. 207-293); elle a été fouillée avec l'aide des membres de cette colonie. C'est une tombe à puits, d'un type assez commun à l'époque de transition de l'Ancien au Moyen Bronze. Le puits était fermé par une grande pierre, surmontée d'un remplissage de graviers et de petites pierres. On y a trouvé quatre squelettes en très mauvais état, accompagnés d'un grand nombre de poteries, dont plusieurs jarres à grande base plate avec deux anses oreillettes percées, un bec pincé et un décor incisé sur l'épaule. Il y avait aussi deux broches (*toggle-pins*) de bronze d'une longueur exceptionnelle et trois poignards de bronze, ressemblant aux types syrien et mésopotamien.

Ginossar

Des tombes de la période Hyksos ont été récemment découvertes à Ghuweir Abu Shusha (197-251), à la suite de la construction d'une route. Les fouilles ont été faites par M^lle^ Claire Epstein, de la colonie de Ginossar, et par M^me^ O. Negbi. Sur cinq tombes dégagées, quatre datent du MB II, et une du MB I. Dans la tombe n° I, on a pu distinguer trois couches; les deux plus hautes ne contenaient que des crânes, et la plus profonde une quantité d'ossements, sans crânes. Cette tombe a donné environ 60 poteries, avec des bols carénés et des cruchettes typiques, ainsi qu'une hache de bronze. La tombe n° III était un puits à peu près rectangulaire, creusé dans le roc, et contenant trois couches. Dans la couche supérieure, on a trouvé un crâne et une trentaine de pots, dont un bol caréné à base en trompette, des lampes, des puisettes, et aussi un poignard de bronze. La deuxième couche contenait au moins cinq crânes et plus de 100 pièces de poterie entassées, avec quelques cruchettes de Tell Yahudiyeh, des lampes, des cruchettes lustrées, des bols carénés de divers types. Il y avait aussi des armes et des épingles de bronze, un scaraboïde d'améthyste serti dans un anneau d'argent, et deux vases d'albâtre. Du niveau inférieur viennent des fragments d'un vase de faïence, des plaquettes d'os incisées, des scarabées hyksos, et des armes de bronze, en plus de la poterie. Dans ces deux dernières tombes, le système de sépulture est particulièrement intéressant : dans les deux couches supérieures on

est frappé de l'absence des os longs et des vertèbres, tandis qu'on les trouve en grand nombre dans la couche inférieure, où il y a beaucoup moins de poterie (surtout sur les bords de la tombe). La tombe nº IV avait en propre une fosse circulaire flanquant la chambre sépulcrale basse, typique; il s'y trouvait un certain nombre de grandes jarres et de jarres à provisions. Elle avait aussi en particulier une série de six vases peints de dessins géométriques; parmi lesquels une cruchette à base en bouton du type ordinaire, peinte, sur un fond blanc, de dessins géométriques, de branches de palmier, de deux gazelles, et d'un oiseau (peut-être une cigogne). Ce type de cruchette peinte était inconnu jusqu'ici dans les tombes ou les sites hyksos fouillés dans ce pays.

Hanita

Deux sépultures ont été dégagées à Hanita (166-276) par le Dr. Z. Goldmann; elles contenaient une grande quantité de poterie des AB IV, MB I, et RB II. Dans la première tombe, on trouva cinq lots de poterie MB I. Il n'y avait aucune stratification, mais un remplissage uniforme de terre brune contenant quelques tessons byzantins. La fosse fut évidemment réouverte à cette dernière époque et la poterie ancienne rassemblée. Dans l'autre tombe, une partie de la poterie ancienne avait été, dans des conditions semblables, jetée à l'extérieur, où l'on trouva une quantité de tessons du MB et du RB. La stratification cependant n'était pas entièrement détruite à l'intérieur et nous avons pu distinguer un niveau inférieur de l'AB IV, un niveau moyen des MB et RB, et un niveau supérieur récent. Il est manifeste que les Byzantins ont à nouveau comblé et fermé les tombes quand ils ont réalisé qu'elles contenaient d'anciennes sépultures.

Ramat Rahel

Un petit sondage a été entrepris à Ramat Rahel par le Dr. Y. Aharoni; il s'agissait de dégager la place pour une modeste construction à établir près du réservoir d'eau du kibbutz. On a trouvé un niveau très épais, de l'époque du second temple. Il contenait un bon nombre de vases de terre, entiers, plus trois anses portant l'estampille *yhd*, et de nombreuses monnaies des III^e^-II^e^ s. avant l'ère chrétienne. Plus bas, on a trouvé la suite de la cour de la citadelle. Le site n'est pas encore identifié; on envisage, entre autres, Beth Hakerem (*Neh.*, III, 14 et *Jer.*, VI, 1), qui est ordinairement identifiée avec Aïn Karim, bien qu'aucun reste archéologique d'époque convenable n'ait été

trouvé là. On espère entreprendre l'année prochaine une plus longue saison de fouilles.

Tell el-Mulleyha

A la suite de la construction du nouveau chemin de fer de Beersheba, Y. Ory et S. Levy ont fouillé une partie de la terrasse nord du Tell el-Mulleyha (128-096). On a trouvé les restes d'un mur de pierres et d'un glacis de briques (?), qui longeaient tout le côté nord du tell. Le mur tourne vers le sud sur le flanc ouest, et on a trouvé quelques traces de l'angle nord-est. Les tessons ramassés sur le mur ou aux environs sont pour la plupart du Fer II. Au nord du mur se trouvent les restes de plusieurs silos, d'un diamètre de 1,5 à 5 m; trois d'entre eux ont été fouillés, ils étaient remplis de cendre grise, avec les traces d'un violent incendie.

Kfar Ruppin

Plusieurs tombes ont été trouvées sur le Tell Masad à Kfar Ruppin (202-207), à la suite de travaux de constructions; elles ont été dégagées par N. Zori. Un premier groupe contenait de la poterie du Fer I (entre autres, une gourde de pèlerin, à embouchure en forme de tasse, décorée, et un vase d'albâtre de fabrication locale) et du Fer II (avec un bol de poterie de Samarie). Un deuxième groupe appartient à la période de transition entre le MB II et le RB I. Une tombe contenait 18 pots, mais les squelettes étaient tout à fait en désordre. Deux figurines de poterie sont particulièrement intéressantes; l'une d'elles, complète, est une Astarté d'un type connu à Beth Shean et à Megiddo.

Engaddi

En fin mars 1956, une exploration de cinq jours a été entreprise autour d'Engaddi, par le Dr. Y. Aharoni, pour le Service des Antiquités et la « Israel Exploration Society ». Dans la zone comprise entre le Nahal David (Wadi Sedeir) et le Nahal ʿArugot (Wadi ʿAreija) les principales constructions ont été relevées et datées du Fer II et des époques hérodienne et byzantine. On a découvert en particulier une forteresse du Fer II située sur un rocher au-dessus de l'oasis d'Engaddi; c'est une tour rectangulaire entourée d'un mur polygonal. Deux autres groupes de constructions ont encore été examinés; ils contiennent chacun environ 30 pièces et sont probablement d'époque byzantine. On a exploré aussi des cavernes du Nahal David, dont l'une

avait été visitée par Sandel (*ZDPV.*, 1907); elle contenait de la poterie hérodienne.

Jérusalem

L'entrée d'une sépulture a été découverte en février dernier à la suite des travaux de fondation d'une maison dans la rue Alfasi, Rehavia, Jérusalem; elle a été fouillée par M. Dothan et L. I. Rahmani. La tombe est taillée dans le roc vif. On y accède par trois pièces, apparemment à ciel ouvert, disposées en enfilade sur 19,50 m de long et 4,50 m de large : une avant-cour, une antichambre dont la porte était couverte d'une voûte de pierres de taille, et une cour intérieure. Celle-ci conduit à la tombe proprement dite, qui consiste en une entrée avec, sur le devant, deux antes et une colonne centrale, et deux chambres sépulcrales, au fond et sur le côté. La principale contient dix kokhim, huit en haut et deux en bas, où se trouvaient encore un peu de poterie et de petits objets. La deuxième, aux parois grossièrement taillées, servait évidemment d'ossuaire central, où l'on portait les ossements de la chambre principale, afin de faire de la place pour de nouvelles sépultures. Ici encore, on trouva beaucoup de poterie, de lampes, etc. Les murs et le sol des cours et de l'entrée étaient couverts d'un bel enduit blanc. Des inscriptions et des dessins sur les murs de l'entrée nous donnent quelques indications sur l'identité et les occupations du destinataire. Une longue inscription araméenne, qui n'est pas encore complètement déchiffrée, contient le nom de Jason; une inscription grecque est de caractère funéraire. Le dessin le plus grand montre une galère de guerre. Le capitaine est debout sur le gaillard d'avant, casque en tête, l'arc en main et la flèche prête à jaillir. Son second est derrière lui avec le casque et la pique. Ce navire en poursuit un autre, de commerce ou de pêche, il traîne un filet sous sa quille; devant ce bateau on distingue quelques lignes d'un autre, apparemment lui aussi en fuite. Un autre dessin, au-dessous des inscriptions, montre un cerf couché. La poterie et les petits objets datent la construction de cette tombe du règne d'Alexandre Jannée. La tombe fut ensuite pillée, et partiellement détruite par un tremblement de terre. Plus tard encore, un ou deux loculi inférieurs furent réutilisés et les cours furent alors solidement bloquées de terre et de pierres. Les monnaies permettent de dater ces travaux vers 31-32 de l'ère chrétienne. Un chandelier à sept branches incisé sur l'enduit doit appartenir à cette dernière sépulture.

En avril 1956, le Service a dégagé, dans le quartier de Sheikh Bader,

une sépulture du premier siècle avant l'ère chrétienne. Au centre du caveau était une fosse rectangulaire peu profonde, entourée de trois banquettes où étaient placés les corps, avec quelques poteries. Il y avait un ossuaire sur l'une de ces banquettes. L'entrée était fermée par une pierre rectangulaire.

En automne 1955, un caveau funéraire a été découvert dans le quartier de Qatamon, au cours de travaux de construction. Une porte à trois baies, séparées par deux piliers taillés dans le roc, conduit dans une salle d'entrée. De là on passe dans une chambre intérieure sur les trois côtés de laquelle s'ouvrent des chambres funéraires à kokhim. On remarque un nombre d'ossuaires creusés dans le roc sous les kokhim et originellement fermés par des dalles de pierre. On a trouvé dans l'entrée une partie du couvercle d'un sarcophage monumental de pierre. Les lampes et la poterie montrent que cette tombe fut utilisée du I^er^ au III^e^ s. de l'ère chrétienne.

Khirbet Manawat

La construction d'une route dans le Wadi Qurein a révélé au Khirbet Manawat (164-271) plusieurs caveaux funéraires, qui ont été dégagés par le Dr. Z. Goldmann. Le plus grand nombre était groupé autour d'une grande salle, dont le plafond était déjà effondré dans l'antiquité, et dont l'entrée, située au nord-est, a été dégagée ainsi qu'une citerne. Ces caveaux ont donné plus de 20 vases de verre complets : grands plats, bols, tasses, lampes coniques, etc.; ce matériel ressemble aux verreries trouvées à Karanis. Deux autres groupes de caveaux ont été fouillés, le type des verreries ainsi que les monnaies permettent de dater cet ensemble des III^e^-IV^e^ s. de l'ère chrétienne.

Shavei Zion

Le Service a fouillé des mosaïques dont on connaissait l'existence en face du Tell Meliha, à Shavei Zion (158-265), et que la construction d'une route mettait en danger. Les recherches ont commencé à l'automne 1955, sous la direction de M. Prausnitz; elles ont conduit à la découverte de pavements de mosaïque de près de 1 000 m², dont certaines parties sont d'un travail exceptionnellement fin. On a trouvé la plus grande partie d'une église, datant probablement de la fin du IV^e^ s. C'est un rectangle allongé avec une abside intérieure et deux bas-côtés étroits (3 m). Il n'y a pas d'entre-colonnements; le toit était porté par les murs, ornés en partie de mosaïques, et par

des colonnades entre la nef et les bas-côtés. La nef a été réparée trois fois, et il y a des preuves que l'église fut détruite quand la troisième révision devint nécessaire, à la suite de changements du rituel au début du VI^e^ s. Les mosaïques du sol contiennent 140 tessères au dm^2^; elles forment un dessin simple qui conduit à deux grandes croix latines multicolores placées dans le sol en face de l'abside. Attenant à l'église et au nord, on a trouvé le niveau supérieur de trois pièces pavées de mosaïques, deux autres niveaux existent en dessous. On espère continuer bientôt cette fouille, particulièrement intéressante pour les lumières qu'elle peut jeter sur le développement du rituel ecclésiastique.

Nehariya

Au cours de la construction d'une route dans un nouveau quartier de Nehariya (160-268), le bulldozer a touché d'anciens murs, et le site a été dégagé par le Dr. Z. Goldmann. Il a découvert un atelier de potier, d'une longueur de 40 m environ, avec, sur le côté est, un four bien conservé d'une hauteur de presque 3 m. Ce four, de forme conique, était fait de deux murs circulaires, l'extérieur bâti de grandes pierres ajustées sur leur face interne, et l'intérieur, de briques. On pouvait distinguer des phases de construction superposées. De grandes quantités de tessons et plusieurs pièces de monnaie montrent que le four était en usage entre le III^e^ et le VI^e^ s. de l'ère chrétienne.

Tibériade

Au cours des saisons de fouilles 1955 et 1956 entreprises par B. Rabbani dans les anciens bains de Tibériade, la chronologie du site a été plus solidement établie. Au niveau hérodien, on peut discerner trois périodes, dont la dernière est un marché ou une boulangerie. Après plusieurs réparations et reconstructions furent élevés deux grands bâtiments, l'un dans la partie sud-ouest et l'autre dans la partie nord du site des fouilles, tous deux construits de grands blocs de basalte taillés. Le bâtiment du sud-ouest resta inachevé et fut remployé à divers usages par l'addition de murs de moellons. Sur la ruine de ce bâtiment, un marché fut établi qui fut abattu au II^e^ s. La plus grande partie du bâtiment nord fut abattue par le tremblement de terre de 306. Après quoi, un bain y fut construit, avec au nord une colonnade à quatre rangs. Ils furent tous deux réparés au IV^e^ s., et détruits à la fin du V^e^ ou au début du VI^e^. Un grand nombre de monnaies, qui

donneront pour ces dates des indications plus précises, ne sont encore nettoyées qu'en partie. Dans la suite, les bains furent presque complètement rebâtis et agrandis, détruits et reconstruits plusieurs fois, jusqu'à leur ruine finale au x^e s. Le marché fut seul rétabli et de petites maisons bâties sur l'ensemble du site. Après leur destruction, l'endroit devint un cimetière croisé.

Césarée

La troisième saison de fouilles à Césarée Maritime a eu lieu de juillet à septembre 1955, sous la direction de S. Yeivin, directeur des Antiquités. On a continué le dégagement de la cour dans l'ensemble byzantin déjà fouillé pendant les deux premières saisons. On avait alors trouvé une cour, pavée de fragments de marbre réutilisés, qui conduit à une porte à trois baies flanquée de deux statues plus grandes que nature, l'une de porphyre rouge et l'autre de marbre blanc. Ces deux statues, plus anciennes que la construction byzantine, ont dû y être transportées, leurs têtes et leurs pieds déjà brisés, d'un monument antérieur de Césarée, peut-être l'Hadrianeum. La porte triple, portée par deux colonnes de marbre, mène à un corridor pavé de mosaïques, avec une inscription grecque, au pied de dix marches montant dans une rue ou une autre cour allongée. Cette année, cette cour a été nettoyée sur 21 m vers le sud, à partir de la porte triple qui s'ouvre entre les deux statues. La photographie aérienne montre qu'une rue s'étendait de l'hippodrome au port, et qu'elle passait près du lieu des fouilles. On peut penser que la cour était reliée à cette rue. Comme dans les premières saisons, on a trouvé deux niveaux arabes. Le plus profond est des VIII^e-X^e siècles (?), et fut détruit par le feu. Le plus élevé, près de la surface et très bouleversé, est du temps de la conquête croisée. Plusieurs citernes arabes ont été dégagées à l'est de la salle d'entrée de la grande cour. En dessous fut découverte une grande pièce, pavée de mosaïques grossières d'un simple dessin géométrique, s'ouvrant dans la partie est du mur sud, vers une autre cour pavée de fragments de marbre réutilisés. Dans la partie ouest du mur sud, l'ouverture conduit à une autre salle, à l'est de la statue de porphyre, pavée de mosaïques semblables, et conduisant vers l'est à la deuxième cour mentionnée plus haut. Près de l'ouverture sont deux bases de colonnes en marbre, in situ. Sous les mosaïques grossières se trouvent des restes d'une mosaïque plus fine, ressemblant à celle qui porte l'inscription trouvée dans la première saison.

D'autre part, on a dégagé partiellement une mosaïque, découverte

depuis plusieurs années, sur une colline en dehors du mur d'enceinte. On a découvert là les restes d'une grande église funéraire (?), comportant plusieurs traits inaccoutumés. L'abside est au nord de l'axe central, la région entre l'abside et la nef n'a pas encore été examinée à fond. La nef et les bas-côtés, dégagés en partie seulement, sont pavés de mosaïque. La décoration de la nef consiste en une bordure d'animaux (ours, lions, gazelles, éléphant, taureaux, chiens, etc.) entourant 120 médaillons qui contiennent chacun un oiseau (la plupart des oiseaux d'eau). Ceux-ci sont arrangés de telle façon que chaque diagonale répète partout le même oiseau. On peut proposer pour cette église une date vers le VI^{e}/VII^{e} s. Les fouilles seront continuées.

Hanita

Plusieurs tombes taillées dans le roc ont été trouvées accidentellement près de Hanita (166-276). Cinq ont été dégagées par le Dr. Z. Goldmann; elles font partie d'un cimetière byzantin. Elles ont été trouvées intactes, couvertes de dalles de pierres, les squelettes regardant vers le sud.

Un sondage effectué à Hanita par M. Vieyra en avril-mai 1956 a révélé deux nouveaux bâtiments situés près de l'église byzantine précédemment dégagée (cf. *RB.*, 1956, p. 98 s.), ainsi qu'un pavement de mosaïque grossière où était insérée une base de colonne (2,10 × 1 × 0,45 m). Ces bâtiments, avec deux grandes citernes, paraissent avoir fait partie d'un monastère à proximité de l'église. Une monnaie d'Honorius Flavius (395-423), des lampes, des fragments de poterie ornés de croix estampillées, fixent la date probable de cet ensemble.

Jérusalem

Au printemps 1955, une petite fouille dirigée par L. I. Rahmani, sur la pente ouest de la Vallée de la Croix, a révélé les fondations d'une installation hydraulique byzantine, peut-être un nymphaeum. Des installations semblables et de la même époque avaient été trouvées au voisinage de Jérusalem, la plus proche sur la pente sud de Sheikh Bader. On espère que des recherches ultérieures donneront des renseignements plus clairs sur leur destination.

Farwana

Au voisinage du village de Farwana (196-207), au nord de Tell es-Ṣarem, un atelier de potier a été découvert dans l'été 1955, et fouillé

par N. Zori, pour le Service. Trois fours ont été trouvés, de forme ronde, bâtis de briques de terre, avec un enduit intérieur. Le pilier central est aussi bâti de briques de terre. Deux de ces fours s'ouvrent vers l'ouest, un vers l'est. Au nord et au sud des fours se trouvaient de grandes accumulations de poterie, avec des morceaux de fer et de la chaux. La poterie contient les types byzantins usuels.

Sedé Nahum

Au cours de la construction d'une étable à Sedé Nahum (195-214), des vestiges anciens ont été découverts, qui ont été fouillés en décembre 1955-février 1956, par N. Zori. Plusieurs sols de mosaïque ont été mis à jour, appartenant à une église et à un monastère des v^e^-vi^e^ siècles; ainsi que des installations de drainage, des murs de fondations, et deux tombes près de la porte de l'église. Le sol de l'église était décoré de mosaïques de couleur, avec 70 médaillons entourés de vignes entrelacées dont 20 encore complets, contenant des scènes de vendange et des animaux (cerf, chat, âne, etc., et des oiseaux). Il y avait aussi des tessères de verre. Le baptistère est décoré d'une mosaïque en éventail avec, au centre, une guirlande de fruits et de feuillage. L'église est bâtie sur une construction antérieure, pavée elle aussi de mosaïques de couleur.

Tirat Carmel

Pendant la construction d'une route à Tira (148-241), on a découvert un caveau funéraire byzantin, qui fut dégagé par le Dr. Z. Goldmann. Bien que la tombe ait été pillée dans l'antiquité, on y a trouvé les débris de plusieurs sarcophages de terre cuite, dont deux sarcophages d'enfants, décorés. Un second caveau a donné un sarcophage de terre cuite complet, contenant quatre squelettes, deux adultes et deux enfants.

RECENSIONS

Verheissung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes, par Franz Joseph Schierse, S. J. (*Münchener theologische Studien;* I, 9; édit. Fr. X. Seppelt, J. Pascher, Kl. Mörsdorf). Gr. in-8° de xvi-219 pp. Munich, K. Zink, 1955. — Prix : br. DM 21.

Cette thèse, présentée en 1948 à la Faculté de Théologie de l'Université de Munich, veut déceler la conception dominante de l'Épître aux Hébreux, en fonction de laquelle mots et notions particulières prennent leur exacte intelligibilité. Comme il se doit pédagogiquement et comme il convient à un jeune docteur, Fr. J. Schierse fait observer dans son introduction que personne n'a jamais trouvé l'idée dominante de cette homélie, la première prédication liturgique qui nous soit parvenue (pp. 206-207). Seuls J. Bonsirven et O. Kuss ont presque deviné. C'est dire avec quel intérêt le lecteur s'attache à l'enseignement du nouveau Maître.

Pour le dire tout de suite, le cadre général dans lequel se meut la pensée de *Hébr.* est l'opposition : monde céleste du salut et situation terrestre de perdition, à laquelle correspond le dualisme anthropologique : conscience et chair. C'est d'ailleurs ce que l'Épître considère explicitement comme son « point capital de tout le discours » (viii, 1-2). Aussi bien, la première partie de l'ouvrage est-elle consacrée à l'étude du sanctuaire céleste; ce qui nous vaut une excellente esquisse de ce « motif » dans l'Ancien Testament, le judaïsme postérieur, Philon, les Synoptiques, saint Paul et saint Jean. Or *Hébr.* se sépare de la littérature apocalyptique, en ce que celle-ci contemple le temple céleste, alors que celle-là prend dans l'Écriture (*Ex.*, xxv, 40) le point de départ de sa réflexion théologique; par ailleurs, elle n'envisage nullement le temple de Jérusalem, et il n'y a pas trace de polémique contre le culte juif contemporain. Ce que l'enseignement de *Hébr.* a d'original est l'exploitation religieuse et eschatologique de la séparation du sanctuaire en deux Tentes (ix, 1 ss.). Ce compartimentage révèle l'existence d'un double monde, car le « Saint » est une parabole, une figure sensible, exprimant ce qui se passe dans le monde présent et dans l'état actuel; tandis que le « Saint des Saints », où le grand prêtre ne pénètre qu'une fois l'an et muni de sang, est une révélation du Saint-Esprit (δηλόω, v. 8) visant un événement futur, un nouvel ordre parfait, (καιρὸς διορθώσεως), celui du salut à la fin des temps ou de l'irruption du monde à venir dans le présent.

A chaque homme de se décider pour l'un ou l'autre καιρός, de choisir le présent terrestre-charnel ou de se déclarer pour l'avenir céleste-caché. De même, en effet, que la première Tente symbolise la stérilité des actes cultuels de l'A. T., l'entrée du grand prêtre dans le Saint des Saints préfigure l'accès au ciel; il est en lui-même une promesse consolante!

Le voile qui s'interpose entre ces deux lieux de culte rappelle que le monde est

sous la domination du diable et de la mort, il sépare le ciel et la terre. Sa rupture signifie par conséquent la mise de côté de la chair et du péché qui interdisent la société avec Dieu. Par ailleurs, *Hébr.* oppose la pureté rituelle de la chair obtenue dans la première Tente par des sacrifices terrestres — domaine de l'ombre et des copies (IX, 10, 13) — à la perfection de la conscience procurée avec un sacrifice céleste dans le vrai Saint des Saints, une fois pour toutes. C'est dire que la συνείδησις relève de ce sanctuaire qui s'identifie, non avec Dieu, puisqu'il est créé, mais avec le ciel lui-même (IX, 24), lieu où s'offre le meilleur sacrifice qui peut seul réaliser l'expiation des péchés, la « meilleure Tente ». Situer celle-ci « dans le ciel » n'est pas seulement la localiser ni préciser son origine — elle n'est pas faite de main d'homme, — mais la qualifier dans son efficacité même, par opposition au culte terrestre. Sur ce, notre auteur analyse brièvement la correspondance des termes, qui expriment « la quintessence de la théologie de Hébr. », τύπος-ἀντίτυπος; εἰκών, σκία-πράγματα (vérité), c'est-à-dire la relation entre promesse et accomplissement du salut. Ces réalités célestes seront encore désignées par τὰ ἐπουράνια, ἀληθινός, μείζων, τέλειος.

La spéculation sur la structure fondamentale du sanctuaire se développe en fonction de la christologie, de la vie terrestre du Sauveur et de son sacrifice. La rédemption, en effet, consiste dans le franchissement du voile, et Jésus lui-même n'a pu pénétrer dans le ciel que par la rupture du καταπέτασμα. Il ne faut pas entendre cet événement de la séparation de l'âme et du corps par la mort, car tout le schéma : modèle-image montre que la rédemption se réalise tout entière dans l'économie céleste-type. Le Christ est lui-même modèle, si bien qu'en lui la première tente est supprimée et la céleste prend sa place (IX, 8; X, 9). Cette substitution est datée par X, 5 (*Ps.*, XL, 7-9) de l'entrée du Sauveur dans le monde. Dès l'Incarnation, le nouvel ordre de choses est instauré une fois pour toutes, si bien que la croix comme la naissance elle-même sont des événements célestes. La vie de Jésus, depuis sa venue sur terre jusqu'à son exaltation, est à la fois une manifestaton supraterrestre et une voie progressive — sur le plan céleste — dans le Saint des Saints. C'est dire que le corps du Christ lui-même n'appartient pas à cette création (IX, 11), il est le vestibule et l'image (X, 1) du sanctuaire des cieux.

Dans une deuxième partie, Fr. J. S. cherche à établir sur une plus large base les connaissances déjà acquises sur le sanctuaire céleste. Il analyse d'abord l'enseignement sur la création où il découvre le même « dualisme anticosmico-eschatologique ». Il serait surprenant, en effet, que la représentation dualiste du monde — qui constitue l'arrière-plan de la théorie des deux Tentes — se limitât seulement au cercle des conceptions cultuelles. Elle s'étend en réalité à celles du monde, ou mieux des Éons créés par la parole de Dieu (I, 2; XI, 3). Le pluriel οἱ αἰῶνες peut s'entendre au sens temporel (les Pères grecs), historico-sotériologique (première et deuxième création; le monde présent et à venir), empirico-spatial (ce monde-ci dans tout son développement et avec toutes ses composantes), ou mieux : spatial-transcendant, c'est-à-dire « une création métempirique » englobant un monde supérieur à celui de la terre. L'usage de τὰ πάντα dans *Eph.*, *Col.* montrait déjà que le κόσμος comprend à la fois le visible et l'invisible; *Hébr.* I, 14; II, 5 y introduit l'angélologie et le monde à venir; si bien que μὴ φαινόμενα (XI, 3) — dont sept interprétations sont possibles — est à entendre comme οὐ βλεπόμενα (V. 1), du monde invisible, céleste et futur : ville et patrie célestes, monde du salut eschatologique : οἰκουμένη μέλλουσα. Il y a, par conséquent, une double création du monde, visible

et invisible. Le monde de l'accomplissement du salut serait pour *Hébr.* une création céleste invisible, ne relevant que de Dieu.

Dans cette conception générale sont examinées une à une les diverses notions eschatologiques : *Monde à venir*, dernier acte de l'événement du salut et à quoi rien ne succède. On ne saurait comprendre l'οἰκουμένη μέλλουσα par la seule référence à l'A. T., comme le font la plupart des modernes en se fondant sur une fausse interprétation de Chrysostome, ni l'identifier à l'Église. C'est le lieu de l'accomplissement sotériologique, qui se manifestera à la Parousie. Il n'est rien d'autre que le monde céleste (p. 96), où s'effectue le retour de tous les fils de Dieu. — Au lieu d'exploiter la comparaison : Tête-corps de *Eph.*, *Col.*, pour exprimer « le lien protologico-eschatologique » des fils avec le Fils, *Hébr.* emprunte aux Septante l'image de la *Maison de Dieu* avec sa double signification spatiale-réelle (maison, lieu cultuel), personnelle-sociologique (famille, communauté religieuse). Cette maison, sur laquelle règne le Christ ressuscité (III, 1-6; Moïse n'est évoqué que pour fonder l'expression christologique sur l'Écriture), est exclusivement le sanctuaire céleste (p. 110), et non l'Église visible; les chrétiens ont la promesse d'appartenir à cette famille divine. Quant à la κατάπαυσις (III, 11 ss.), l'A. T. l'envisage tantôt comme la Terre promise de Canaan, un héritage, tantôt dans une acception religieuse et cultuelle : le lieu d'habitation, le sanctuaire de Dieu, tantôt enfin comme repos sabbatique. *Hébr.* transpose cette notion paléo-testamentaire en réalité céleste : un bien eschatologique promis, un lieu céleste dans lequel le peuple de Dieu doit entrer, le sabbat éternel. Ici-bas, la communauté chrétienne est encore en pérégrination, et les puissances de péché et de corruption s'opposant à sa progression, la colère divine menace les désobéissants; mais Dieu habite parmi son peuple, jouissant déjà d'une certaine possession des biens promis, et conduit par l'*archègos*. C'est le culte qui unit ces deux pôles de l'existence chrétienne : marche-repos. A propos de la *patrie céleste*, attribuée aux hommes par la Promesse, Fr. J. S. a une étrange explication de *Hébr.*, XII, 7-11 « clef de l'intelligence de l'enseignement sur la rédemption » : Selon sa chair l'homme appartient à la première Tente; selon son *pneuma* et sa conscience il relève essentiellement de la création céleste invisible; si le ciel est sa *Urheimat* (pp. 119-120), l'homme doit être compris comme une essence céleste; la paternité de Dieu (v. 9) se réfère aux hommes selon leur nature spirituelle, incluant la filiation surnaturelle; de telle sorte que la promesse de la Patrie céleste n'est pas seulement une donnée finale, mais un souvenir d'origine (?).

La troisième partie de cette étude concerne la vocation céleste : Comment parvenir au but eschatologique? Et d'abord comment comprendre les notions de salut, héritage, rétribution, et surtout promesse, dont l'objet est toujours le monde à venir? Puis, comment la communauté sera-t-elle capable de rendre à Dieu un culte eschatologique valable, d'être consacrée au ministère sacerdotal dans le sanctuaire des cieux (X, 19-25; XII, 18-29). C'est l'humanité du Christ, inaugurant une voie nouvelle, qui donne aux obéissants la faculté d'accéder au Saint des Saints. C'est un droit et déjà un fait; mais entre l'engagement et l'aboutissement, il y a la différence de « déjà » et « pas encore ». *Hébr.*, XIII, 7-17 réagit contre la doctrine du βρῶμα, affaiblissant la conscience eschatologique et compromettant l'essence du culte chrétien : sacrifice spirituel de louange. L'autel chrétien n'est pas une table visible et ne doit pas être cherché ici-bas; c'est le lieu où le Christ s'offre, dans les cieux; on ne saurait y participer par un repas terrestre-charnel (pp. 184-192).

La richesse de cet ouvrage est manifeste, tout autant que son effort de pénétration intellectuelle. Il faut ajouter maintes remarques de prix sur les ressemblances et divergences de *Hébr.* avec la gnose, saint Jean et surtout Philon (1). Il demeure avéré que l'Épître a de nombreuses affinités avec le mode de pensée alexandrin.

On accueillera donc avec sympathie cette contribution, souvent fructueuse, à l'intelligence de la pensée complexe et obscure de l'Épître aux Hébreux; mais nous sommes persuadés que le *Leitfaden* de Schierse n'est pas le droit fil! S'il est vrai que l'opposition : terrestre-céleste, modèle et image est à l'arrière-plan de la spéculation de *Hébr.*, ce n'est pas ce schème-motif qui est enseigné et fournit la conception principale de l'Épître; ce n'est qu'un moyen de preuve, un argument rhétorique. C'est une gageure — S. s'en rend compte — de minimiser comme il le fait la christologie de *Hébr.*, et tout autant le rôle et l'importance de la foi, dont pratiquement rien n'est dit. De ce chef, tout le dynamisme de la pérégrination, si spécifique de notre écrit, s'évanouit, au bénéfice d'une élaboration cultuelle et d'une conception statique des deux santuaires en fonction de la Promesse. Le titre de l'ouvrage le suggérait, et c'est encore ce que confirme un invraisemblable plan tripartite de l'Épître (I, 1-IV, 13; IV, 14-X, 31; X, 32-XIII, 22) proposé en conclusion (pp. 196 ss.). Titre et plan mettent en évidence ce qui a manqué à l'auteur : une exégèse continue de *Hébr.* Des coups de sonde, si profondément poussés soient-ils, ne peuvent saisir la vie et les nuances d'un écrit parénétique, son inspiration essentielle. Il aurait été amené à assouplir ses interprétations quelque peu géométriques et à ne pas traiter comme une allégorie la péricope sur les deux sanctuaires (2).

Fribourg (Suisse). C. Spicq, O. P.

From the Tablets of Sumer, par Samuel Noah Kramer. In-8° de XXV-293 pp. et 40 planches hors texte. The Falcon's Wing Press, Indian Hills, Colorado, 1956. — Prix : 5 dol.

En 1944 paraissait le premier exposé synthétique du Dr. S. Kramer sur les textes littéraires sumériens, spécialement les textes épiques et mythologiques (cf. *RB.*, 1949, pp. 143-146). Déchiffreur infatigable, le Dr. Kramer continue de publier dans les revues spécialisées de précieuses tablettes, enfouies souvent depuis longtemps dans les musées d'Istanbul, d'Iéna ou de Philadelphie, sous forme de fragments dispersés difficilement identifiables. Il a ainsi patiemment reconstitué un grand nombre d'œuvres littéraires importantes, composées par les scribes sumériens durant le troisième millénaire et le début du deuxième. Les copies qu'il retrouve datent de l'époque d'Isin-Larsa et de la première dynastie de Babylone. Agrémenté de souvenirs personnels et d'une pointe d'humour, le présent exposé ressemble à un vaste palmarès où sont énumérés les 25 premiers prix que méritent les Sumériens pour avoir initié l'humanité à toutes sortes de travaux intellectuels et valeurs culturelles, dans des domaines aussi variés que la pédagogie,

(1) Il est dommage que S. ignore totalement les textes de Qumrân qui offrent maints parallèles éclairants.

(2) IX, 6 ss. La bibliographie est insuffisante. S. n'a sûrement pas lu H. M. Estève *(De cælesti Mediatione sacerdotali Christi*, Madrid, 1949) qu'il mentionne (p. 7, n. 28). Sur le Christ - ἀρχηγός, auquel il ne consacre qu'une ligne, il faudra lire Ed. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seine Nachfolgern*, Zürich, 1955.

la politique, la philosophie, la morale, la législation, l'agriculture, la médecine, la poésie, etc. Pas de plan d'ensemble, car il est encore impossible de classifier méthodiquement l'immense production littéraire sumérienne, qui va sans cesse croissante au hasard des déchiffrements (cf. *RA.*, XLVIII, 1954, pp. 99-100). Plusieurs textes ici présentés ont déjà été signalés dans la *Sumerian Mythology* et figurent dans *Ancient Near Eastern Texts*. L'ouvrage, s'adressant au grand public, ne donne que des extraits de traduction, tout en promettant aux sumérologues, toujours avides, une prompte édition du matériel nouvellement identifié.

A la suite de J. J. A. van Dijk (cf. *RB.*, 1955, pp. 146-148), le Dr. Kramer parle des écoles de scribes, fonctionnant déjà vers 2500 (textes scolaires de Shuruppak). Le personnel comprenait un directeur appelé « l'expert » ou « le père de l'école » (littér. « maison des tablettes »), un assistant, le « grand frère », des moniteurs et des surveillants. Les élèves appartenaient à la classe riche. Ils étudiaient et recopiaient des listes et catalogues variés (vocabulaires, séries botaniques, zoologiques, géographiques, minéralogiques, mathématiques, juridiques). On croit avoir découvert des locaux scolaires à Nippur, le grand centre littéraire de Sumer, à Sippar, à Ur, à Tel Harmal (près de Baghdad), à Mari. La vie d'un apprenti-scribe nous est décrite de façon pittoresque (1). Il y a là matière à un premier chapitre, jamais encore écrit, d'une histoire de l'éducation dans l'antiquité. Parmi les textes didactiques nombreux qui devaient être utilisés dans l'enseignement, on a déjà retrouvé trois cents proverbes; ils seront prochainement édités par E. Gordon, collaborateur du Dr. Kramer (2). C'est la plus ancienne collection connue de ce genre si cultivé plus tard en Israël.

L'épopée d'Enmerkar, roi d'Uruk, et du seigneur d'Aratta, ville d'Iran, raconterait la première « guerre des nerfs ». Un passage décrirait l'âge d'or de l'humanité aux premiers temps. L'interprétation de cette œuvre reste très difficile (3). Avec M. Lambert, je pense qu'il s'agit d'une joute d'esprit entre les deux princes; l'enjeu des énigmes qu'ils s'envoient est la fourniture à la ville d'Uruk, par la ville d'Aratta, des matériaux nécessaires à la construction du temple. Cette joute est le plus ancien exemple d'un genre littéraire répandu dans l'ancien Orient. Le papyrus Sallier I rapporte les bizarres messages envoyés par Apopi, dernier roi hyksos d'Avaris, à Seqenenrê, roi de Thèbes (4). L'histoire se retrouve dans la vie d'Ésope le Phrygien, par La Fontaine; le pharaon Nectanébo provoque le roi Lycérus et Ésope lui-même. La légende et la sagesse d'Ahiqar fournissent l'exemple le plus caractéristique de ces joutes d'esprit, attestées aussi dans la Bible. Salomon et la reine de Saba se battent à coup d'énigmes (*I Reg.*, x, 1 s.). Hiram de Tyr fait un jeu de mots à propos des villes de Galilée que lui cède Salomon (*I Reg.*, ix, 13), et ce passage est à la base d'une tradition rapportée par Josèphe (*Contre Apion*, I, 111 s.; cf. *Antiq. Jud.*, viii, 5, 3, § 147), selon laquelle Salomon et Hiram s'envoyaient l'un à l'autre des questions; celui qui ne devinait pas devait payer à l'autre une somme d'argent. On peut rappeler aussi la joute opposant les courtisans de Darius à Zorobabel, dans *III Esdras*, iv, 13-47. Beaucoup d'autres

(1) Cf. M. Lambert, *RA.*, XLIV, 1950, pp. 94-96; R. Jestin, *Verbe Sumérien, Complément*, 1954, pp. 171-186.

(2) Cf. *JAOS.*, LXXIV, 1954, pp. 82-85; *Troisième Rencontre assyriologique*, 1954, p. 78 s.

(3) Cf. *RB.*, 1953, p. 465; M. Lambert, *Syria*, XXX, 1953, pp. 137-142, et *RA.*, XLVII, 1953, pp. 150-153.

(4) Cf. G. Lefebvre, *Romans et Contes Égyptiens de l'époque pharaonique*, 1949, pp. 131-136.

textes, de l'Égypte aux Indes, pourraient être cités (1). C'est que l'énigme suppose un secret et peut être mise en rapport avec l'incantation et la magie. La croyance des Suméro-akkadiens à l'efficacité du *logos* peut être à l'origine du rôle attribué au défi par énigmes (2). C'est tomber au pouvoir du questionneur que de ne pouvoir résoudre ses questions; le pouvoir est transféré si l'énigme est devinée. Il est aussi possible, comme le pense M. Lambert, que le texte de l'épopée d'Enmerkar ait été joué à la cour comme divertissement; il se prête bien à une lecture dialoguée; un récitant fait le lien entre le spectateur et l'acteur (3).

Selon l'épopée « Gilgamesh et Agga de Kish », le premier système parlementaire aurait fonctionné à Uruk; pour décider de la guerre contre Agga, Gilgamesh convoque l'assemblée des anciens qui vote en faveur de la paix; mais il s'adresse ensuite à l'assemblée des citoyens portant les armes qui, bien entendu, est pour l'entrée en guerre (4). Comme premiers documents d'histoire guerrière et politique, le Dr. Kramer cite les inscriptions de la stèle des Vautours et des cylindres d'Entéména (5). Il rappelle aussi le premier cas de réduction des taxes et de réforme sociale sous le règne d'Urukagina. Ceci se passait moins de quatre siècles avant le plus ancien code de lois connu, celui d'Ur-Nammu (cf. *Or.*, XXIII, 1954, pp. 40-51), fondateur de la 3e dynastie d'Ur. Ce dernier code défend les droits de l'orphelin, de la veuve, du pauvre; la loi du talion y est remplacée par un système de compensation pécuniaire. Il est probable que ce code eut des antécédents; il fut suivi soixante-dix ans plus tard par le code de Bilalama (en babylonien), cent cinquante ans plus tard par celui de Lipit-Ishtar (en sumérien), et trois siècles après par le code de Hammurabi. Le plus ancien précédent légal figurerait sur une tablette de Nippur, datant du règne d'Ur-Ninurta (vers 1850). De Nippur provient aussi le premier essai connu de pharmacopée à l'usage des droguistes, ainsi que le premier almanach agricole (108 lignes), daté de 1700 environ et dans lequel un fermier donne ses instructions à son fils.

Un mythe incomplet (200 lignes) raconte comment un jardinier, Shukallituda, abuse de la déesse Inanna, venue se reposer dans son jardin; la déesse se venge en remplissant de sang les puits et les citernes; les hommes ne peuvent plus boire que du sang. Inanna envoie aussi sur le pays des orages et une troisième plaie de nature incertaine. Kramer rapproche l'épisode des eaux d'Égypte changées en sang (*Ex.*, XII, 14 s.) (cf. *ArO.*, XVII, pars I, 1949, pp. 399-405). Derechef, il présente plusieurs mythes cosmogoniques mettant en scène Enki, Inanna, Ninmah, Ninlil (cf. déjà *Sumerian Mythology*, chap. II). A propos du mythe célèbre d'Enki et Ninhursag (278 lignes), il rappelle le rapprochement entre le nom d'Ève et le sumérien *ti*, « côte » et « vie », rapprochement déjà proposé par le P. Scheil en 1915; nous avons dit ailleurs (6) combien il faut se défier de ces analogies quand

(1) Cf. A. Chastel, *La légende de la reine de Saba*, *RHR.*, CXX, 1939, p. 34 s.; E. Cosquin, *RB.*, VIII, 1899, p. 62 s.

(2) Cf. A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament*, I, 1948, p. 177; R. Tournay, *Suppl. au Dict. de la Bible*, V, col. 426.

(3) Voir *Syria*, XXXII, 1955, pp. 212-221.

(4) Sur ce texte, cf. T. Jacobsen, *JNES.*, II, 1943, pp. 159-172; S. Kramer, *JAOS.*, LXIV, 1944, p. 17.

(5) Il a publié la traduction de l'inscription d'Entéména dans *Israel Explor. Journal*, III, 1953, p. 224 s.; voir à présent celle de M. Lambert dans *RA.*, L, 1956, pp. 141-146. et *ibid.*, pp. 169-184, pour les inscriptions d'Urukagina.

(6) *RA.*, XLIII, 1949, pp. 105-135; cf. A. Falkenstein, *BiOr.*, V, 1948, p. 164. L'analyse des thèmes littéraires, des formules-types, des structures poétiques, des procédés de rhétorique fournirait des analogies autrement significatives avec l'Ancien Testament (cf. l'essai

fait défaut l'intermédiaire babylonien, ce qui n'est pas le cas pour le récit sumérien du déluge, malheureusement lacuneux et sans duplicat.

Un hymne incomplet à Enlil (170 lignes) célèbre dans le dieu l'auteur des cités, des institutions, de la vie de la nature. Un autre en l'honneur de Nanshe, nouvellement reconstitué (250 lignes), témoigne d'un sens moral développé. La déesse prend soin de l'orphelin, de la veuve, de l'opprimé; elle juge l'humanité au jour du nouvel an et punit les fraudeurs, les voleurs et autres criminels. Parmi les premières œuvres didactiques, Kramer cite les contestations ou disputes, déjà étudiées par van Dijk; on en connaît déjà sept (l'été et l'hiver, le pasteur et le fermier, le bétail et le grain, etc.). Grâce à des « joints » entre des fragments se trouvant dans les musées d'Istanbul et de Philadelphie, Kramer a retrouvé le premier « Job » (135 lignes) (1). Le scribe décrit le cas d'un homme riche, sage et juste, honoré par ses amis et ses proches, et subitement atteint de maladies et d'épreuves. A-t-il manqué de respect à la divinité? Nullement. Il vient alors supplier humblement son dieu protecteur (chaque homme est gardé par un dieu personnel, pensent les Sumériens). Le dieu, ému de compassion, le délivre et lui rend le bonheur. D'après certains interprètes (2), un passage (lignes 102-103) impliquerait quelque idée d'un péché inné chez tous les hommes. Opinion, semble-t-il, erronée, car le texte peut se traduire ainsi : « Ils disent, les très illustres sages, cette parole juste : Jamais enfant sans défaut mère n'a enfanté. Soldat sans cruauté (3) et sans reproche depuis toujours n'a existé. » C'est en effet un fait d'expérience qu'il n'y a pas d'enfant sans défaut, pas plus que de soldat sans violence. La suite concorde avec la psychologie religieuse habituelle des Sumériens; l'homme juste qui souffre en conclut qu'il a en lui un mal secret, cause de ses épreuves; à son dieu de le lui révéler, alors il ira publiquement confesser sa faute et sera débarrassé de tout. Un peu plus loin, il ajoute en effet : « O mon dieu... fais connaître à mes yeux mon péché, à la porte (du temple? de la ville?) j'en proclamerai avec éclat (*dil-bad-bi*, adverbe) la destruction (*bi* renvoie à *nam-tag*, la faute) (4). » Aucune allusion ici à un péché d'origine.

Plusieurs mythes concernant le monde infernal seraient à rapprocher de la légende de S. Georges tuant le dragon. L'un figure dans « Gilgamesh, Enkidu et les enfers », le second dans le récit des « Exploits de Ninurta » (plus de 600 lignes), et le troisième dans « Gilgamesh et le pays de la vie » (meurtre du monstre Huwawa). On peut se demander si *kur* dans ces textes ne représente pas les montagnards du plateau de l'Iran, perpétuels envahisseurs de la plaine alluviale sumérienne dont ils menacent par leurs incursions la sécurité (5). Le pays des Guti est appelé le « dragon de la montagne » au début de l'inscription d'Utu-hegal (6). A la description des enfers contenue dans la « descente d'Inanna » (7), on peut ajouter celle qu'a publié E. Ebeling (*Or.*, XVIII, 1949, pp. 285-287). Rappelons que la descrip-

de M. Lambert, *De quelques thèmes littéraires en sumérien et dans la Bible*, *RHPR.*, XXXV, 1955, pp. 4-15).

(1) *Vetus Testam.*, *Suppl.*, III, 1955, pp. 170-182; *HTR.*, XLIX, 1956, pp. 59-62.

(2) E. Vogt, dans *Bibl.*, XXXVII, 1956, pp. 131-132; cf. *Or.*, XXV, 1956, p. 157.

(3) Je lis : *šúr la-ba-sa*, littér. « non saisi par la cruauté », ou « non atteint de fureur ».

(4) Je dois à M. Lambert des éclaircissements sur cette ligne.

(5) Cf. A. Falkenstein, *BiOr.*, V, 1948, p. 166. Kramer a corrigé sa première interprétation du mythe de *kur* qui n'est pas le dragon, mais l'habitat du monstre (cf. *JCS.*, II, 1948, 51, note 21).

(6) Traduction française par R. Jestin, *Le Verbe Sumérien*, II, 1946, p. 172.

(7) Kramer en donne la traduction dans *JCS.*, V, 1951, pp. 1-17.

tion de la mort et de la suspension d'Inanna durant le temps qui précède sa résurrection pourrait bien avoir été figurée sur des cylindres-sceaux (1).

Nous connaissons maintenant neuf épopées sumériennes; cinq concernent Gilgamesh, deux Enmerkar, et deux Lugalbanda (2). Dans la liste des rois sumériens, datée du dernier quart du 3e millénaire, Enmerkar, Lugalbanda et Gilgamesh figurent comme deuxième, troisième et cinquième roi de la première dynastie d'Uruk. Cette littérature des temps héroïques n'est pas encore complètement publiée; mais il est possible qu'elle nous apporte de précieuses indications sur l'origine de l'installation des Sumériens, problème si âprement débattu par les archéologues. A partir de ces textes, Kramer risque une esquisse historique provisoire. Des hordes d'envahisseurs sumériens, provenant de quelque région transcaucasienne ou transcaspienne, seraient venues s'installer dans la Chaldée dans le dernier quart du 3e millénaire; ils auraient trouvé là une civilisation assez fruste, issue du mélange d'éléments iraniens et sémitiques. Après l'arrivée des Sumériens, une vague de tribus sémitiques (Martu) aurait déferlé sur la Chaldée. Alors se seraient édifiées les premières cités où aurait pris naissance la littérature orale : c'est l'âge héroïque d'Enmerkar, Lugalbanda et Gilgamesh, auquel aurait succédé une époque de progrès dans l'architecture et les institutions, avec une ébauche de l'écriture. Mais quelle valeur historique attribuer à des épopées dont le texte que nous possédons date au plus tôt de l'époque Isin-Larsa? Il faudrait savoir dans quelle mesure les scribes de cette époque (babyloniens sachant le sumérien?) ont ajouté ou remanié des récits antérieurs, eux-mêmes dérivés de sources orales. On n'a pas encore trouvé à haute époque de texte littéraire de cette nature.

Pour finir, Kramer donne la traduction d'un chant d'amour inédit, composé sans doute pour la hiérogamie annuelle du roi Shu-Sin, petit-fils d'Ur-Nammu; il fait suivre un chant analogue, déjà publié dans *ANET.*, p. 496. Ce seraient les premiers chants d'amour, composés il est vrai dans un but rituel. Soucieux comme nous d'ordre, les Sumériens ont composé les premiers catalogues de librairie. Et la liste du palmarès pourrait s'allonger encore... Devant l'immense effort littéraire en langue sumérienne dont nous connaissons maintenant l'essentiel, grâce au Dr. Kramer, on est saisi d'admiration et de respect. L'aurore de la culture nous est devenue accessible, et il est possible de pénétrer ce vaste champ intellectuel. Si je puis émettre un vœu, que tout sumérologue formule en son cœur, c'est que le Dr. Kramer publie dans le plus bref délai tous les textes encore inédits et reçoive à cet effet toute l'aide indispensable.

Jérusalem. R. Tournay, O. P.

Jérusalem de l'Ancien Testament. *Recherches d'archéologie et d'histoire*, par le P. L.-H. Vincent, O. P., avec la collaboration graphique du P. A.-M. Steve, O. P. IIe Partie : *Archéologie du Temple.* IIIe Partie : *Évolution historique de la ville.* 1 vol. in-4°. Pp. xiii-xvii et 373-809; figures dans le texte 111 à 214; planches ci-clix. Paris, Gabalda, 1956. (Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique.)

(1) Cf. P. Amiet, *Or.*, XXI, 1952, p. 159. A la ligne 168, le délai de trois jours et trois nuits ne précède pas la résurrection d'Inanna, mais la démarche suppliante de son messager Nin-Shubur; aucun rapport ici avec *Os.*, vi, 2 (cf. F. Nötscher, *Bibl.*, XXXV, 1954, pp. 314-319).

(2) A. Falkenstein estime que la plus belle des prières sumériennes se trouve dans l'épopée « Lugalbanda et le mont Hurrum » (cf. *Deuxième Rencontre assyriologique*, 1951, p. 20). Sur les prières sumériennes, cf. *RB.*, 1955, p. 309.

Succédant de peu au tome I dont a parlé la *Revue* (1955, pp. 264-268), ce nouveau volume apporte son couronnement à l'œuvre monumentale du P. Vincent sur Jérusalem. Après les remparts, les palais, les nécropoles de la Ville Sainte, voici le Temple qui en fut de tout temps le centre et le joyau. Son histoire mouvementée est détaillée en autant de chapitres qu'elle eut de phases. D'abord *le Temple de Salomon* (ch. XIV). Après quelques « Remarques préliminaires » sur les anciens sanctuaires sémitiques, le P. Vincent s'applique à interpréter les descriptions bibliques de celui que réalisa Salomon. On sait que leurs nombreux détails laissent bien des points obscurs. Après avoir proposé la traduction d'un texte dûment critiqué, l'auteur entreprend une reconstitution qui tienne compte de ces données tout en les complétant par des « épures rythmiques » dont les anciens étaient plus avertis qu'on ne l'imagine parfois. Il en résulte une construction harmonieuse, illustrée par les fig. 112-113 et la pl. CI. Le Vestibule (*oulam*), en particulier, y est dilaté par des chambres latérales sur une largeur totale de 60 coudées, avec une hauteur de 50 coudées, sa façade se répartissant en deux pylônes latéraux qui se dressent de chaque côté d'une section centrale plus basse. Plutôt que des superstructures en briques, le P. Vincent admet dans tout l'édifice des murs entièrement en pierres; ces murs, que le récit biblique ne précise jamais, reçoivent une largeur commune de 5 coudées. La toiture devait être en terrasse, avec une ceinture de créneaux à gradins. Des escaliers montant dans les cages rectangulaires des pylônes donnaient accès à l'étage supérieur du vestibule et aux trois étages du bâtiment latéral qui entourait le temple sur ses faces nord, ouest et sud. Contre certaines restitutions, un mur avec lourde porte est admis entre l'*hékal* et le *debîr*. La décoration est ensuite esquissée, avec maintien de ce placage en or, assurément modeste, dont quelques-uns ont voulu douter. Dans la description du mobilier une attention spéciale est accordée aux deux colonnes se dressant devant les pylônes et aux bassins roulants. Les premières sont interprétées, non comme de gigantesques pyrées ainsi que le voulait récemment encore Albright, mais comme des symboles ornementaux de l'omnipotence divine : « Puisse Dieu faire tenir *(yakhin)* en force *(be'az)* ». Quant aux bassins roulants, dont une reconstitution est tentée à l'aide de bronzes trouvés à Chypre et à Megiddo, ils servaient avant tout à l'approvisionnement en eau requis par le service liturgique du Temple; ce qui n'exclut pas, surtout pour la Mer d'airain, un symbolisme cosmique bien connu dans les sanctuaires orientaux. Il ne nous appartient pas de critiquer ici le bien-fondé des restitutions proposées; notons seulement qu'elles s'appuient sur des analogies archéologiques diligemment rassemblées, et aussi qu'elles se recommandent par leur vraisemblance esthétique.

Le *Palais de Salomon* est encore plus difficile à reconstituer d'après le seul texte biblique. Le plan qui en est proposé (fig. 134) dispose en enfilade : la « forêt du Liban », conçue comme une salle des gardes (l'arsenal de *Is.*, XXII, 8), le vestibule ou salle d'attente, la salle du trône d'une longueur est-ouest égale à la longueur nord-sud de la salle des gardes, avec le trône sur son petit côté ouest, enfin les appartements privés qui venaient s'accoler au Temple.

Avec le ch. XV nous passons au *Temple d'Hérode d'après Josèphe*. Les deux textes principaux *(Guerre* et *Antiquités)* de l'historien juif sont d'abord reproduits en traduction originale; puis, à leur aide et aussi à l'aide de nombreuses notations épisodiques mais précieuses du même auteur, une restauration du monument est tentée. Compte tenu des confusions anachroniques entre l'œuvre de Salomon et celle d'Hérode, des imprécisions qui omettent certaines données importantes,

enfin de l'emphase orientale qui ne craint pas l'exagération, le P. Vincent réussit à déduire de cette source littéraire une reconstitution bien cohérente qu'illustre un plan (pl. CII). L'art gréco-romain de l'ensemble est caractérisé par des comparaisons avec Arâq el-Émîr (daté du second tiers du IIIe s. av. J.-C.), le Ḥaram d'Hébron, les sépultures environnant Jérusalem et des constructions du Hauran comme le groupe monumental de Si'ah. Une dernière section s'efforce alors de localiser dans ce cadre les épisodes qu'y situent les Évangiles ou les Actes des Apôtres; la différence que font les textes entre ἱερόν et ναός est dûment soulignée, et la « Belle Porte » de *Act.*, III, 2 est identifiée à juste titre avec la « porte Corinthienne » qui ouvrait du parvis des Gentils sur celui des Femmes.

Avant de passer aux déterminations rabbiniques sur le temple hérodien, le ch. XVI nous ramène en arrière en étudiant le *Temple d'Ézéchiel* (plan d'ensemble, pl. CIV) avec un examen spécialement diligent des deux sujets les plus difficiles : les dépendances situées au N. et au S. du Naos, et d'autre part l'autel des holocaustes. Il eût été peut-être plus logique de placer ce ch. XVI avant le ch. XV. Si cependant le P. Vincent a voulu étudier en cet endroit la vision eschatologique du prophète de l'Exil, c'est sans doute parce qu'il y trouve une préparation du caractère si particulier que va revêtir la *description du Temple dans la Mishnah* (ch. XVII). A la différence de Josèphe qui pense à un monument concret, le traité rabbinique Middôth se soucie en effet beaucoup moins d'archéologie réelle que de spéculations abstraites et théoriques sur les « mesures » idéales et les dispositions de lieux qui assureront le mieux l'observance des règles de pureté. Sans doute ce traité du IIe s. ap. J.-C. contient-il encore bien des souvenirs réels sur le Temple d'Hérode, mais il les mêle à des spéculations scripturaires ou rituelles : c'est ce qui rend sa consultation à la fois nécessaire et délicate. Le P. Vincent s'y emploie avec une patience méritoire au cours de tout un chapitre (illustré par la pl. CV), au terme duquel il compare les données de Josèphe à celles de la Mishnah, en les conciliant quand c'est possible et en donnant le plus souvent raison à l'historien.

Ces quatre premiers chapitres étaient consacrés à l'étude des textes; il convient ensuite de passer à l'examen direct des données archéologiques. C'est l'objet du ch. XVIII. On y trouve d'abord résumées et commentées avec de précieux graphiques les recherches très importantes de Warren sur l'enceinte de l'esplanade : elles restent notre seule source d'information sur le relief du sol primitif, les maçonneries enfouies. L'arche de Robinson, l'aqueduc ancien sous l'angle S.-O., la porte de Barclay, l'arche de Wilson sont également étudiées en détail, sans oublier cette portion de mur du N.-O. qui a pu être examinée de plus près en 1919. Suit encore une description de l'esplanade elle-même et de ses sous-sols, pour autant qu'ils sont connus, où une attention particulière est accordée, d'une part à la Roche recouverte aujourd'hui par la « Mosquée d'Omar », d'autre part aux Portes Double, Triple, Simple, aux « Écuries de Salomon » et à la Porte Dorée. Au terme de cette enquête volontairement très minutieuse, un jugement archéologique est porté sur l'évolution chronologique qui s'en dégage (cf. pl. CXXIX). D'abord celle de l'enceinte (pp. 580-586) : le P. Vincent fait remonter à Salomon, du moins quant aux fondations initiales, l'angle S.-E. du Ḥaram actuel avec la portion du mur S. qui va jusqu'à la Porte Double et la portion du mur E. qui s'étend jusqu'à la Porte Dorée, et aussi une large portion médiane du mur O. Mais cette enceinte salomonienne laissait en dehors toute la partie N. du Ḥaram actuel ainsi que son angle S.-O.; c'est Hérode qui aura entrepris de remblayer le ravin d'es-Sâhireh au N.-E. et celui du Tyropoeon au S.-O. pour donner à l'esplanade l'étendue majes-

tueuse et à peu près rectangulaire qui la caractérise aujourd'hui. Les différences observées dans les maçonneries sont justifiées en fonction de cette reconstitution. L'autre aspect important de cette « évolution historique » concerne le placement du Temple (*Naos*) lui-même, et à cela s'emploie le ch. XIX. Ici le P. Vincent milite avec force pour la Roche (*aṣ-Ṣaḫrah*) choisie dès l'origine comme base de l'autel des holocaustes, et non comme base du Saint des Saints ainsi que l'ont voulu certains. La fin de ce chapitre passe en revue les transformations ultérieures de détail que laissent percevoir les livres des Rois et des Chroniques, et localise de façon expressive divers épisodes de l'époque royale, comme par exemple le sacre de Joas et le meurtre d'Athalie, ou encore la purification du sanctuaire par Josias. La restauration après le retour de l'Exil est également esquissée, pour autant que le permet notre information lacuneuse. On obtient ainsi, fondée sur les textes et sur les données archéologiques, une vue d'ensemble, aussi expressive et vraisemblable que possible, de l'évolution qui mena le grand sanctuaire d'Israël de l'humble aire d'Ornan jusqu'à la splendide restauration hérodienne que devait ruiner définitivement la conquête romaine. Seules des fouilles à venir, très désirables, permettront peut-être un jour de vérifier et de préciser davantage cette magnifique interprétation des données aujourd'hui accessibles.

Le P. Vincent eût pu terminer là sa magistrale entreprise. Il lui a plu néanmoins de couronner son œuvre par une vue synthétique sur « l'évolution historique et monumentale de la ville de l'Ancien Testament » et c'est à quoi il consacre sa Troisième et dernière Partie (pp. 611-782). On y suit le développement de Jérusalem depuis les origines de son nom et de son site jusqu'à la fondation d'Aelia Capitolina par Hadrien, en passant par les époques intermédiaires, préhistorique, cananéenne, hébraïque royale et postexilique, enfin hérodienne et posthérodienne. Le fond de cette vaste fresque est donné par les résultats archéologiques exposés, non seulement dans cet ouvrage, mais encore dans *Jérusalem antique*, *Jérusalem sous terre* et de nombreux articles ou rapports de fouilles parus dans la *Revue Biblique*. Dans le cadre monumental ainsi élaboré, c'est toute l'histoire de la Ville Sainte qui se déroule en prenant une vie concrète. Une telle synthèse ne va pas sans repasser sur plus d'un point déjà acquis par l'analyse; mais c'est à ce prix qu'elle vaut par elle-même, et l'on appréciera le « bouquet spirituel » que dégage ainsi le P. Vincent de toute une vie consacrée à l'étude de la Ville Sainte (1). Pour mieux le respirer ou y piquer des fleurs à notre choix, nous disposons d'une Table des Matières à la fois simple et substantielle où il a groupé les principaux sujets traités dans ces deux tomes, ainsi qu'une sélection raisonnée de noms d'auteurs et de toponymes.

Les travaux ultérieurs sur les textes et les monuments ne manqueront pas de faire progresser notre connaissance du passé de Jérusalem. Le présent ouvrage verra ses résultats corrigés et enrichis; il n'en restera pas moins pour longtemps une somme de connaissances érudites et de mises au point dont on ne pourra se passer (2).

Paris. Pierre BENOIT, O. P.

(1) Écrites en 1949, les pp. 769-782 sur la « Révolte de Barkochébas » sont à réviser aujourd'hui d'après les découvertes de Murabba'ât. Le P. Vincent les a maintenues cependant, tout en avertissant le lecteur (p. XIII), parce que la nouvelle datation du « Document de Damas » lui semble laisser intacte l'attribution à Barkochébas de l'énigmatique « IV^e^ rempart » au N. de la ville.

(2) En remerciant l'auteur, il nous plaît de lui associer les éditeurs, qui ont assuré à son bel ouvrage une remarquable présentation.

BULLETIN

Généralités. — En écrivant son petit livre : *Guide pour l'Ancien et le Nouveau Testament*, Eugenio Zolli a voulu « offrir aux personnes de culture moyenne et dont les connaissances dans le domaine biblique sont limitées quelque idée concernant l'idéologie et la spiritualité biblique » (p. 7). Une brève notice (une ou deux pages, rarement plus) est consacrée à chacun des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament pour en indiquer la nature et les principales idées théologiques. On trouvera là d'intéressantes remarques, bien que d'aucuns puissent douter de l'utilité de notes aussi brèves (Isaïe est assez bien traité, mais à quoi peuvent servir les quelques lignes consacrées à Nahum, Aggée, Malachie, ou même les trois quarts de petite page consacrés à l'évangile de Marc?) D'autre part, une présentation « spirituelle » des livres de la Bible n'aurait pas été diminuée par une critique un peu plus sérieuse, au contraire. L'Auteur se sent mal à l'aise devant la théorie des sources du Pentateuque; il ne soulève même pas le problème du deutéro ou du trito-Isaïe; le problème synoptique ne semble à ses yeux qu'un pseudo-problème et la théorie de la *formgeschichtliche Methode* est expédiée en quelques lignes; la lettre aux Hébreux est bien de saint Paul lui-même (c'est à peine si l'on concède l'intervention partielle d'un rédacteur) et l'authenticité de la deuxième lettre de Pierre n'est même pas mise en cause. Tout ceci n'est pas très sérieux, et ce n'est pas parce que l'on s'adresse à des gens de « culture moyenne » qu'il faut escamoter les difficultés des Livres saints.

[M.-E. Boismard].

Ancien Testament. — *Livres historiques.* — Le *Herders Bibelkommentar* s'est enrichi d'un gros volume dans lequel K. F. Krämer traduit et commente les *Nombres* et le *Deutéronome* (2). Les introductions sont très courtes. Dans celle des *Nombres*, l'auteur renvoie à ce que H. Junker a dit sur le Pentateuque au début de la *Genèse* de la *Echter-Bibel* et à l'introduction aux *Nombres* de P. Heinisch dans la Bible de Bonn. Une origine mosaïque fondamentale lui paraît prouvée par les passages qui supposent la vie au désert; de plus, d'après *Num.*, xxxiii, 2, Moïse a écrit la liste des stations de l'itinéraire, et il est vraisemblable qu'il a aussi raconté certains événements qui s'y rattachaient. La disposition générale des récits et des lois remonterait à Moïse, mais cela ne fixe pas la date à laquelle le tout fut écrit. Il apparaît d'autre part qu'il y eut des développements dans la législation et des

(1) Eugenio Zolli, *Guida all'Antico e Nuovo Testamento.* In-8° de 226 pp. Milan, Garzanti, 1956.

(2) K. F. Krämer, *Numeri und Deuteronomium* (*Herders Bibelkommentar, Die Heilige Schrift für das Leben erklärt*, II, 1). In-8° de xiv-610 pp. — Freiburg, Herder, 1955. — Prix : broché 26 DM, relié toile 30 DM, demi-cuir 38 DM. En souscription : 22, 26 et 34 DM.

additions aux parties narratives. L'introduction au *Deutéronome* est un peu plus longue. Le livre, sous sa forme actuelle, n'est pas l'œuvre de Moïse, mais il reflète l'évolution de la loi religieuse d'Israël finalement codifiée sous Ézéchias, ce qui n'exclut pas des modifications ou additions plus tardives. Ces changements, sensibles dans le code de lois, ont atteint aussi les discours qui l'encadrent; mais Krämer estime que les recherches ne sont pas encore assez avancées pour qu'on puisse établir en détail l'histoire de la composition du *Deutéronome*. Le principal intérêt du volume réside dans le commentaire, qui est assez développé. Bien que l'auteur ait fait pour lui-même une très sérieuse étude textuelle (il propose certaines conjectures nouvelles qui méritent d'être examinées) et exégétique, il évite toute discussion technique. Il veut présenter une explication claire du texte, il marque les développements de la Révélation et les attaches avec le Nouveau Testament et il insiste sur la valeur religieuse permanente de ces deux livres. Le texte est très soigneusement divisé avec des titres qui indiquent à la fois le contenu de chaque passage et la leçon qu'on peut en tirer. Ainsi les lecteurs chrétiens et les pasteurs d'âmes, auxquels la série est spécialement destinée, tireront de ce volume le meilleur profit.

[R. de Vaux.]

Dans le commentaire de l'Ancien Testament publié par les catholiques de Hollande, les livres des *Juges* et de *Ruth* ont été confiés au R. P. De Fraine (1). Aux questions d'Introduction il n'apporte pas de solution très personnelle. Pour la composition des *Juges*, après avoir résumé les diverses opinions, il se rallie à celle que H. Cazelles a présentée dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, s. v. *Juges*. Une première rédaction, qui était plutôt une esquisse, exposait la nécessité de la fidélité à Yahvé et illustrait cet enseignement par les exemples d'Éhud, Baraq et Gédéon. Une seconde rédaction apporta un approfondissement théologique, dont l'essentiel est exprimé dans la seconde introduction de *Jg.*, II, 6-III, 6. S'inspirant de l'histoire de Débora, elle dégageait la notion de Juge et elle continuait sans doute l'histoire jusqu'à *I Sam.*, I-XII, qui fut ensuite détaché lorsqu'on rédigea les livres de *Samuel;* c'est alors aussi qu'on inséra les appendices de *Jg.*, XVII-XXI. Avec Burney (et Cazelles), De Fraine estime que cette rédaction est plus « prophétique » que « deutéronomique ». Un troisième rédacteur inspiré a donné au livre sa forme finale en ajoutant la première introduction et d'autres passages, ainsi la liste des « petits Juges ». La date de cette composition est laissée incertaine : on nous dit seulement qu'elle n'est pas nécessairement postérieure à l'Exil. Abandonnant la chronologie artificielle du livre, De Fraine réduit la durée de la période à 160 ou 180 ans, environ de 1200 à 1040. Le commentaire est bien au courant des études récentes, mais il est parfois trop timide. Pour *Jg.*, I, 8, il ne fallait pas ressusciter la théorie de Sayce, d'après lequel le territoire de Jérusalem aurait été conquis mais la citadelle de Sion serait restée aux mains des Jébuséens : le texte dit explicitement que Jérusalem fut prise, que ses habitants furent massacrés et que la ville fut brûlée, et on ne peut pas distinguer entre Jérusalem et la forteresse de Sion. La ville ne fut prise que sous David (*II Sam.*, V, 6 s.) et *Jg.*, I, 8 est une glose. Sur Othniel et Kushan-Rishataïm, on aurait pu tenir compte de l'étude de Malamat, dans *JNES.*, XIII, 1954, pp. 231-242. Le verset sur

(1) J. De Fraine, S. J., *Rechters-Ruth* (*De boeken van het Oude Testament*, III, II). In-8° de 161 pp. — Roermond, Romen & Zonen, 1956. — Prix : Fl. 6.97; en souscription Fl. 6,15.

Shamgar, III, 31, est considéré comme une glose; encore fallait-il expliquer comment elle s'était introduite. Le plus vraisemblable me paraît être qu'on a inventé ce « petit Juge » en combinant le Shamma, héros de David d'après *II Sam.*, XXIII, 11, et le Shamgar de *Jg.*, V, 6, pour compléter le chiffre de douze Juges, lorsqu'on s'est avisé qu'Abimélek n'avait pas droit à ce titre. Aucune solution nette n'est donnée au problème de la présence de Yabin à côté de Sisara dans le récit en prose de *Jg.*, IV. Je crois que le récit combine deux traditions se rapportant à deux époques différentes, l'histoire de Yabin et d'une coalition cananéenne sous Josué, cf. *Jos.*, XI, et l'histoire de Sisara et d'adversaires d'un autre genre : Sisara a un nom qui se rapproche des noms illyriens, cf. ALT, *Kleine Schriften*, I, p. 266, et sa ville est Ḥaroshet « des Peuples »; il pourrait être le chef d'un groupement des « Peuples de la Mer », installés sur la côte et cherchant à pénétrer à l'intérieur, comme faisaient les Philistins plus au Sud. Cela conviendrait bien à l'époque des Juges. La suite du commentaire pourrait appeler des remarques semblables; mais, comme celles qui viennent d'être faites, elles sont d'une importance secondaire et touchent à des questions difficiles, où l'auteur était libre de choisir sa voie.

Pour définir le but du livre de Ruth, De Fraine reprend l'expression de Hummelauer : c'est une *laus pietatis*, la louange à la fois de la *ḥesed* de Dieu et de celle des personnages humains du récit. Les arguments proposés pour une date tardive, post-exilique, ne lui paraissent pas convaincants et il placerait plutôt le livre avant la codification du *Deutéronome;* je lui donnerais volontiers raison. Les implications juridiques du chap. IV et les rapports entre l'obligation du *levir* et celle du *goël* ne sont pas exactement conçus ni définis dans le commentaire; il est vrai que la situation est obscure et qu'il est difficile d'arriver à une solution pleinement satisfaisante.

[R. de V.]

Dans la même collection, les livres de *Samuel* ont été traduits et commentés par A. van den Born (1). Dans son Introduction, il énumère tous les doublets et les inconsistances qui s'accumulent dans l'histoire de Saül et de David, *I Sam.*, IX-*II Sam.*, VIII (à la p. 8b, corriger deux références : *I Sam.*, X, 17-27 au lieu de I, 17-27 et X, 10-12 au lieu de I, 10-12). Mais il n'accepte pas la théorie qui explique ces faits par la continuation dans *Samuel* des documents qu'on isole dans le Pentateuque. Ce sont plutôt des traditions anciennes qui se conservaient parallèlement et qui ont été rassemblées en un cycle de Samuel et un cycle de Saül et David. Un rédacteur deutéronomique les a repris peu avant l'Exil et les a joints à une histoire de la famille de David, *II Sam.*, IX-XX, qui avait été écrite peu après le règne de David. Ce sont en somme les positions que j'avais soutenues dans les *Livres de Samuel* (Bible de Jérusalem). Mais van den Born adopte et paraît m'attribuer, p. 9, l'opinion que la version antimonarchiste de l'institution de la royauté n'est pas du rédacteur deutéronomique. J'estime au contraire que c'est ce rédacteur qui a opéré la fusion des deux traditions sur l'institution de la monarchie et je ne suis pas éloigné de croire qu'il avait plus de sympathie pour la version antimonarchiste : celle-ci se rattache à *I Sam.*, VII et elle se prolonge par *I Sam.*, XII, qui sont les deux chapitres de tout l'ouvrage où l'empreinte deutéronomique est la plus claire. J'ai seulement dit (*Les Livres de Samuel*, p. 10) que cette version

(1) A. VAN DER BORN, *Samuël* (*De boeken van het Oude Testament*, IV, I). In-8° de 230 pp. — Roermond, Romen & Zonen, 1956. — Prix : Fl. 9.86; en souscription Fl. 8.70.

antimonarchiste représentait une couche plus récente que l'autre, mais naturellement antérieure encore à la rédaction deutéronomique des livres. La critique textuelle est soigneusement faite. Beaucoup de corrections s'inspirent de la Bible de Kittel; les textes de *Samuel* trouvés à Qumrân et déjà publiés sont utilisés. Mais van den Born présente aussi quelques conjectures personnelles, qui sont intéressantes. Ainsi, il suggère que le *mîkal* gênant dans *II Sam.*, XVII, 20 est une glose mal placée et inexacte, qui voulait donner le nom de la femme de *II Sam.*, XVII, 19 : ç'aurait été Mikal, la fille de Saül, que *II Sam.*, III, 16 cite en relation avec Baḥurim, où se place en effet l'épisode de *II Sam.*, XVII, 18-20. Conformément à l'habitude de la collection, les notes de critique textuelle sont rejetées à la fin du volume. Le commentaire est précis et utilise les derniers travaux de détail. Dans *I Sam.*, XIV, 3, « prêtre de Yahvé à Silo » a été omis par la traduction, bien que la note correspondante y fasse allusion. Pour l'histoire de Mikal regardant par la fenêtre, *II Sam.*, VI, 16, il ne paraît pas utile de rappeler, même avec un point d'interrogation, le motif de la « femme à la fenêtre », étudié par Boström dans ses *Proverbiastudien*. A propos de Mikal encore, « qui n'eut pas d'enfants » après sa dispute avec David, *II Sam.*, VI, 23, van den Born paraît me reprocher d'avoir oublié, dans ma note des *Livres de Samuel*, que c'est Yahvé qui donne ou qui refuse la fécondité. Je n'ai rien oublié mais j'ai seulement écrit que, dans ce passage précis, il n'est pas dit que Dieu ait frappé Mikal de stérilité et qu'il suffisait que David se soit détourné d'elle. Dans l'ensemble, c'est un travail excellent; il prend heureusement place dans une collection qui a été favorablement accueillie par la critique et qui honore les exégètes catholiques de Hollande.

[R. DE V.]

Le troisième volume de *The Interpreter's Bible* (1) rassemble les livres des *Rois*, des *Chroniques*, d'*Esdras* et de *Néhémie*, d'*Esther* et de *Job* (2). L'introduction et l'exégèse des *Rois* sont l'œuvre de N. H. SNAITH. En critique littéraire, il admet les conclusions généralement reçues aujourd'hui, avec certaines nuances personnelles. Les sources de l'ouvrage sont : les Actes de Salomon, les Annales des Rois de Juda et les Annales des Rois d'Israël, un groupe de récits du Nord (Élie, Élisée et Achab) et un groupe de récits du Sud, provenant d'une biographie d'Isaïe (l'attaque de Sennachérib, la maladie d'Ézéchias, l'ambassade de Mérodach Baladan). Il y eut deux éditions deutéronomiques : la première, rédigée vers 610 avant la mort de Josias, s'arrêtait à *II Rois*, XXIII, 25*a*, et ne comprenait pas les récits provenant du Nord et du Sud. Une seconde édition fut donnée pendant l'Exil, vers 550, conduisit l'histoire jusqu'à la libération de Joiakim, inséra les récits du Nord et du Sud et fit quelques autres modifications ou additions (3). Le commentaire exégétique, bien informé, est très utile et l'auteur apporte des solutions originales à certaines questions disputées. Par exemple, l'histoire de l'invasion de Sennachérib; elle est composée de trois récits d'origine différente : l'extrait des Annales, *II Rois*, XVIII, 13-16, un premier récit, XVIII, 17-XIX, 9*a* + 36-37, un second récit, XIX, 9*b*-35. Ces trois récits ne concernent qu'une seule campagne de Sennachérib en 701, car il

(1) Cf. *RB.*, LX, 1953, pp. 444 s., 586 s.; LXI, 1954, p. 445 s.

(2) *The Interpreter's Bible*, ed. G. A. BUTTRICK. Vol. III : *Kings, Chronicles, Ezra, Nehemiah, Esther, Job*. Un vol. grand in-8° de XI-1198 pp. — New York, Abingdon Press, 1954. — Prix : Dol. 8.75.

(3) P. 15*a*, l. 6, lire « Isaiah's » au lieu de « Israel's ».

n'y a aucune preuve que, dans sa campagne d'Arabie en 691, le roi d'Assyrie soit venu jusqu'en Palestine. La mention de Tirhaqa, XIX, 9, qui militerait en faveur d'une seconde campagne, doit provenir d'une confusion; Sennachérib a été rappelé en Assyrie par l'annonce d'une révolte à Babylone et non par la nouvelle d'une avance des Égyptiens, qu'il ne craignait pas puisqu'il venait de les battre honteusement. L' « exposition » homilétique qui, conformément aux habitudes de la collection, court parallèlement au commentaire exégétique, est donnée par R. W. SOCKMAN pour le premier livre et par R. CALKINS pour le second.

Pour les livres des *Chroniques*, W. A. L. ELSMLIE s'est chargé de tout : introduction, exégèse et exposition. Il défend la valeur de ces livres trop méprisés en les présentant comme une philosophie et une théologie de l'histoire, qui enseignent que la vie humaine se déroule selon un ordre moral gouverné par Dieu, que l'observance des formes légitimes du culte est d'une importance essentielle pour la communauté et que la révélation de Dieu est une parole vivante, porteuse de vérité non seulement pour le passé mais aussi pour le temps présent. Cela explique toutes les idéalisations des événements, qui apparaissent à nos yeux modernes comme une contrefaçon mais qui ne trompaient pas les lecteurs contemporains. Quant à la date, Elmslie considère que le Chroniste n'est pas le compilateur d'*Esdras* et de *Néhémie* (malgré *II Chron.*, XXXVI, 22-23, qui serait une addition) et il pense que l'ouvrage original a pu être composé à la fin du Ve siècle av. J.-C. Mais il a été ensuite remanié et amplifié; en particulier — et c'est l'opinion de nombreux exégètes — les généalogies de *I Chron.*, I-IX ont été ajoutées. Avec une louable sobriété le commentaire et l'exposition mettent en relief les intentions du Chroniste.

R. A. BOWMAN a donné l'introduction et l'exégèse des livres d'*Esdras* et de *Néhémie*. Contrairement à Elsmlie, il accepte l'opinion commune que le Chroniste est également responsable de ces deux livres, et il propose le milieu du IVe siècle comme la plus haute date possible pour leur rédaction. Les livres, qui découpent les sources utilisées, qui bouleversent leur ordre, qui mélangent l'histoire d'Esdras et celle de Néhémie, présentent un aspect chaotique qui n'est pas entièrement imputable au premier auteur. On peut même se demander si c'est lui ou un éditeur qui a ajouté les Mémoires de Néhémie. En tout cas, cette addition a posé un sérieux problème chronologique qui divise encore les exégètes. Bowman juge très probable que la mission de Néhémie a précédé celle d'Esdras, mais il évite les solutions qui corrigent certaines dates du texte et il admet l'opinion, très répandue depuis les travaux de Van Hoonacker, que Néhémie est venu à Jérusalem sous Artaxerxès Ier et qu'Esdras est venu sous Artaxerxès II. Le commentaire est spécialement abondant, avec de nombreuses références aux travaux récents, bibliques ou extra-bibliques. L'exposition, qui est de C. W. GILKEY, est par contre réduite et apporte peu pour l'intelligence du texte.

Le livre d'*Esther* (sans les passages deutérocanoniques) est présenté par B. W. ANDERSON. Il expose qu'Esther est une légende festale, qui explique l'origine de la fête des Pûrim et justifie sa célébration; contre une opinion assez commune, il regarde la fin du livre hébreu, IX, 20-X, 3 comme primitive. Cette fête a probablement une origine non juive mais on l'a nationalisée en faisant d'elle le mémorial d'une délivrance du peuple. Ce n'est pas de l'histoire en notre sens, mais ce n'est pas de la pure fable ou de la mythologie, comme on l'a parfois soutenu. Ungnad a signalé un texte de Barsippa, qui mentionne un certain Mardukâ (Mardochée),

haut fonctionnaire sous Xerxès (1); il peut donc y avoir à la base du récit un noyau de vérité historique. La date de la composition est laissée incertaine entre le IVe et le IIe s. av. J.-C. L'exposition, due à A. C. LICHTENBERGER, se concentre sur la présentation des principaux personnages, Assuérus, Mardochée, Esther, Aman, et condamne l'anti-sémitisme. Elle souligne que le livre, dont l'idée centrale paraît être l'indestructibilité d'Israël, ne doit pas être négligé par la communauté de l'Israël nouveau.

L'introduction au livre de *Job*, par S. TERRIEN, est particulièrement développée. Elle étudie, avec de nombreuses citations de textes extra-bibliques, l'arrière-plan oriental du livre. Quant à sa composition, Terrien distingue entre le récit en prose et le poème. Le récit peut remonter aussi haut que le IXe-VIIIe s.; il a été utilisé par un poète du VIe s., probablement entre 580 et 540, pour introduire ses développements sur le sens de la vie et des rapports de l'homme avec Dieu. Les discours d'Élihu sont considérés comme l'œuvre d'un autre auteur, mais ils apportent une contribution doctrinale importante. Par contre, l'authenticité des discours de Yahvé est maintenue, sauf certains développements (sur l'autruche, sur Léviathan). Le style et la forme poétique du livre sont soumis à un intéressant examen. Quant au sujet de l'ouvrage et à sa signification théologique, Terrien juge qu'il n'est pas suffisant de dire que c'est le problème de la souffrance du juste. C'est plus que cela : c'est tout le problème de la foi. L'épreuve inexpliquée de Job n'est qu'un point de départ; les réponses insuffisantes des trois amis obligent à reconnaître la nécessité d'un sauveur et de la grâce de Dieu, obtenue par la foi. Ainsi compris, le livre conduit au Nouveau Testament. Terrien a également donné un commentaire exégétique très complet. Le fameux passage XIX, 25-27 est soumis à une longue et originale discussion : le *goël*, le défenseur, du v. 25 n'est pas Dieu, c'est un être supérieur, cf. le témoin céleste de XVI, 19, qui mettra Job en présence de Dieu après sa mort; pour cela, Job retrouvera sa propre chair et il verra Dieu de ses propres yeux. Ce n'est ni la croyance grecque en l'immortalité naturelle de l'âme, ni la doctrine judéo-chrétienne postérieure de la résurrection corporelle qui introduit à la vie éternelle; c'est une assurance que, d'une manière mystérieuse, Job pourra, comme un être charnel, présenter directement sa défense devant Dieu. Solution intéressante, mais qui ne résout pas toutes les difficultés et qui laisse sans le traduire le v. 26 *a*, jugé irrémédiablement corrompu. L'exposition sur *Job* a été écrite par P. SCHERER.

On voit que ce volume offre les mêmes qualités sérieuses que tous ceux de *The Interpreter's Bible*, et l'on ne peut que louer la rapidité et le soin avec lesquels est publiée cette importante série, qui restera un ouvrage classique chez les protestants de langue anglaise.

[R. de V.]

En 1949, W. Rudolph avait écrit, pour le *Handbuch zum Alten Testament*, un très bon commentaire sur les livres d'*Esdras* et de *Néhémie*. Il y ajoute maintenant un commentaire aussi réussi sur les livres des *Chroniques* (2). Le sujet de

(1) Dans *ZAW.*, LVIII, 1940-1941, pp. 240-244; cf. LIX, 1942-1943, p. 219. Ungnad avait promis de publier le texte dans *Archiv für Orientforschung*, mais il est mort avant d'avoir réalisé ce projet.

(2) W. RUDOLPH, *Chronikbücher* (*Handbuch zum Alten Testament* herausgegeben von O. Eissfeldt, I, 21). In-8° de XXVI-338 pp. — Tübingen, J.C.B. Mohr, 1955. — Prix : broché DM 24,40; relié toile DM 27,40.

l'ouvrage, d'après Rudolph, est de montrer la réalisation de la théocratie sur le sol d'Israël, par le choix de Juda et de Jérusalem, où David a son trône et Yahvé son temple. La forme concrète a été donnée par David et par Salomon, mais leurs successeurs ont été infidèles et ont provoqué la catastrophe. Cependant la miséricorde de Dieu a préservé une nouvelle communauté, celle qui a été restaurée après l'Exil et dans laquelle survit la théocratie. Dans cette insistance sur le rôle de Juda et de Jérusalem, Rudolph voit une pointe évidente contre les Samaritains : depuis le schisme de Jéroboam, le royaume du Nord n'a aucune importance dans l'histoire du salut. Après la chute de Samarie, Ézéchias a sans doute cherché à ramener les égarés d'Israël, mais bien peu ont répondu à son appel, cf. *II Chron.*, xxx, 10 s. C'est la position que les Samaritains ont conservée à l'époque où écrit le Chroniste.

Aussi commence-t-il son histoire avec le règne de David, qui consacre la prééminence de Juda. S'il ne dit rien des grands événements du Sinaï et de l'Exode, c'est parce que les Samaritains, qui ont reçu le Pentateuque, avaient sur ces points une tradition commune avec les Juifs. La querelle commence avec l'institution de la monarchie davidique et la construction du temple de Jérusalem. On attendrait en conséquence que Rudolph écarte du livre primitif — comme font certains exégètes — les généalogies de *I Chron.*, i-ix. Il les maintient cependant (mais nettoyées de beaucoup de surcharges) : par cette présentation des Douze Tribus, le Chroniste veut montrer que la restriction de l'élection au seul royaume de Juda n'était pas le dessein primitif de Dieu mais a été la conséquence du péché des hommes; encore sous David et sous Salomon tout Israël était réuni.

Cette polémique anti-Samaritaine détermine approximativement l'époque de composition des *Chroniques*. La date précise où la rupture devint effective importe peu, car les tendances séparatistes existaient dès avant; une composition dans les premières décades du IVe s. av. J.-C. semble à Rudolph répondre le mieux aux intentions de l'ouvrage. De nombreuses additions furent ensuite faites, certaines insérant des documents plus anciens, d'autres ajoutant des développements récents. Les chap. i-ix surtout ont été très surchargés; ils donnaient primitivement une présentation rapide de l'histoire depuis Adam jusqu'à l'époque de David, avec cependant plus d'insistance sur Lévi et Juda. Ce sont des additions successives et par différentes mains qui ont fait de ces chapitres une sorte de chaos. Dans l'histoire de David, on a ajouté des listes et beaucoup de détails concernant le personnel et le matériel du culte, ainsi dans *I Chron.*, xv-xvi et tous les chap. xxiii-xxvii. A partir du règne de Salomon, les remaniements sont beaucoup moins importants; les deux derniers versets du livre, *II Chron.*, xxxvi, 22-23, qui reproduisent *Esdr.*, i, 1-2, ont été ajoutés, pour souligner la liaison entre les deux ouvrages, qui sont du même auteur, lorsque les *Chroniques* furent insérées au Canon après les livres d'*Esdras-Néhémie;* cela aussi permettait de terminer par l'annonce de la restauration et non par la ruine de l'Exil. Il est certain que cette critique littéraire restitue un état primitif de l'ouvrage plus satisfaisant pour l'esprit et pour la lecture. De bons arguments sont donnés à propos de chaque passage contesté, mais il reste évidemment une part de conjecture.

Comme sources, le Chroniste a utilisé d'abord les livres canoniques : pour le début, le *Pentateuque;* pour David et Salomon, *Samuel* et les *Rois*. Pour la suite, où il donne assez souvent des informations qui ne figurent pas dans les livres canoniques des *Rois*, il a dû utiliser une forme plus développée, un « livre des rois d'Israël et de Juda », auquel il renvoie à l'occasion, que nous ne pouvons pas nous

représenter précisément mais qui était différent des chroniques séparées des rois de Juda et des rois d'Israël, auxquelles se réfère habituellement le rédacteur deutéronomique des *Rois*. Les nombreuses sources inconnues auxquelles le Chroniste renvoie semblent être seulement des références à certaines sections des grandes sources qui viennent d'être citées. Il est douteux qu'en dehors de cela il ait reproduit des traditions orales. Il reste très libre dans l'usage de ses sources : tantôt il les copie, tantôt il en retranche ou il y ajoute, il les modifie pour répondre aux intentions de son ouvrage. Il veut faire la preuve que Juda et sa capitale Jérusalem sont le seul siège de la théocratie. C'est la conséquence d'un choix libre de Dieu, et Dieu est resté fidèle à son élection et à ses promesses, malgré les fautes du peuple et de ses rois. Dieu ne rejette pas les siens pour toujours, il les châtie et il leur pardonne s'ils se repentent, il les favorise s'ils suivent ses voies. C'était déjà la thèse de l'histoire deutéronomique, mais celle-ci avait gardé certains événements qui paraissaient y contredire; le Chroniste supprime ces objections en modifiant ses sources ou en choisissant une tradition parallèle pour Asa, Joas, Josias, Manassé.

Ce qui rend le roi et le peuple agréables à Dieu, c'est la confiance en lui et la soumission à la loi de Moïse. Cette loi n'est pas seulement le Code Sacerdotal, comme on l'a souvent dit, c'est aussi bien le *Deutéronome*, c'est en somme tout le *Pentateuque*. Parmi ces prescriptions, celles qui concernent le culte ont, au jugement du Chroniste, une importance spéciale. Ce culte est celui qui se déroule sous ses yeux, et cela explique la part importante qu'il donne aux Lévites, même aux époques anciennes.

Le Chroniste écrit donc une histoire qui n'est pas une suite d'actes humains mais qui retrace l'action de Dieu auprès des hommes, et il fait servir les faits à l'exposé de cette « vérité ». Cela ne veut pas dire que tout ce qu'il raconte et que nous ne retrouvons pas dans les sources que nous pouvons contrôler soit à rejeter en bloc. Lorsqu'il donne des informations qui n'importent pas à sa démonstration, on peut les accepter avec pleine confiance. De fait, il ajoute des précisions très bienvenues à l'histoire des rois de Juda, et ses listes ou généalogies contiennent aussi de précieux détails. Il ne faut pas davantage mépriser les additions faites à l'ouvrage primitif, qui peuvent préserver de bonnes traditions.

Le Chroniste n'est donc pas un historien au sens moderne du mot : il veut donner une intelligence meilleure et plus profonde de l'action de Dieu dans le monde et il rentre ainsi dans le courant vivant de l'Ancien Testament. Cependant, il néglige un aspect qui est essentiel ailleurs : il n'a pas d'ouverture sur l'avenir, il n'exprime aucune attente messianique. Cela est vrai, à part quelques textes, que Rudolph cite honnêtement. Il en conclut qu'au regard du Chroniste la situation de son époque, la communauté restaurée, réalisait assez l'idéal théocratique pour rendre inutile aucune espérance d'un futur meilleur. Il me paraît cependant douteux que le Chroniste ait été entièrement satisfait. Le passage de *Neh.*, XII, 44-XIII, 3, que Rudolph considère comme le jugement final de l'auteur, ne concerne que le bon fonctionnement du culte et le renoncement aux mariages mixtes. Mais le Chroniste a présenté David comme réalisant à la perfection l'idée théocratique, il a repris en la modifiant, cf. surtout *I Chron.*, XVII, 14, la prophétie de Nathan, il a ajouté à la prière de Salomon une citation du *Ps.*, CXXXII, qui demande à Yahvé de se souvenir des grâces faites à David, *II Chron.*, VI, 41-42 : comment accepterait-il la servitude sous un pouvoir étranger, si clément soit-il? De fait, il a reproduit, *Neh.*, IX, un psaume qu'on récitait de son temps et qui est un cri

de détresse et un appel à Dieu pour être délivré du joug, cf. surtout les vv. 32-36. Si cette note n'apparaît pas davantage, c'est peut-être seulement parce qu'*Esdras-Néhémie*, dont on tire ce jugement favorable que le Chroniste aurait porté sur son époque, a pour source principale des documents rédigés par Esdras et par Néhémie, deux envoyés officiels du roi de Perse qui étaient tenus au loyalisme envers leur maître.

Cette réserve mise à l'une des conclusions de Rudolph ne diminue en rien l'éloge qu'il faut faire de son travail. C'est un commentaire remarquable, qui fait heureusement avancer l'exégèse des *Chroniques*.

[R. de V.]

Livres prophétiques et sapientiaux. — Il y a *chez les prophètes écrivains* un certain nombre d'*oracles historiques à court terme* concernant des personnages contemporains ou des événements politiques et militaires. Ces passages font l'objet d'une étude détaillée du Dr E. Jenni (1), qui les répartit en deux séries. La première se rapporte aux individus et comprend les textes suivants : *Os.*, I, 4 et *Am.*, VII, 9, 11 (Jéroboam II), *Is.*, XXII, 15 s. (Shebna), *Jer.*, XXII, 10-12 (Shallum), 18-19 et XXXVI, 29-31 (Joiaqim), *Jer.*, XXII, 24 s. (Joiakîn), *Jer.*, XXVIII, 15-17 (Hananya), *Jer.*, XXXIV, 1-7 et *Ez.*, XII, 1 s.; XVII, 1 s. (Sédécias), *Jer.*, XLIV, 29-30 (Hophra). Les textes concernant des événements sont, par ordre chronologique : *Is.*, VII, 1 s., 10 s.; VIII, 1-4 (guerre syro-éphraïmite), XXVIII, 1-4 (chute de Samarie), XX, 1-6 (victoire assyrienne sur l'Égypte), XXX, 15 s. et XXXVII, 33 s. (campagne de Sennachérib), *Jer.*, XXV, 11-12 et XXIX, 10 (durée de la domination babylonienne), *Ez.*, XXVI, 7 s. (prise de Tyr par Nabuchodonosor), *Jer.*, XLIII, 8 s. et *Ez.*, XXIX, 17 s. (victoire sur l'Égypte), *Is.*, XXI, 1 s. (chute de Babylone). Il n'est pas fait mention des oracles prononcés dans les livres des *Rois*, spécialement dans les cycles d'Élie et d'Élisée. En revanche, quelques paragraphes sont consacrés aux oracles du second Isaïe sur Cyrus (2) et à ceux d'Aggée et de Zacharie sur Zorobabel; ces prophéties contiennent un élément proprement eschatologique dépassant l'horizon historique immédiat; l'eschatologie s'y trouve comme actualisée. L'analyse des prédictions d'ordre politique montre que celles-ci ne sont que des parties, le plus souvent secondaires, d'un plus vaste ensemble; elles ne se trouvent jamais totalement indépendantes du message central du prophète, dont la vision embrasse le champ immense des interventions de Dieu dans l'histoire, préparatoires au renouvellement des temps eschatologiques. Quelle que soit la plus ou moins complète réalisation des oracles particuliers, cette intervention divine se produira immanquablement. A ce propos, il y a lieu de noter la façon dont Ézéchiel revint lui-même (XXIX, 17 s.) sur l'une de ses prophéties pour en modifier la portée (cf. sur ce texte, C. G. Howie, *The Date and Composition of Ezekiel*, 1950, p. 42). Par ailleurs, les rédacteurs (tel Baruch) ont tendance à historiciser les oracles et à les retoucher pour mieux les faire coïncider avec la réalité. Zacharie (I, 12) et l'auteur de *Daniel* entendront au pied de la lettre les soixante-dix années dont il est deux fois parlé dans *Jérémie*. Sans s'étendre longuement sur ces passages, E. Jenni présente d'utiles considérations, complétées par des notes où dominent les travaux de langue allemande.

[R. Tournay.]

(1) E. Jenni, *Die politische Voraussagen der Propheten* (*Abhandl. z. Theol. des A. und N. T.*, nº 29). In-8º de 118 pp. Zürich, Zwingli-Verlag, 1956. — Prix : 15,55 Fr. s.

(2) Voir un article du même auteur dans *TZ.*, X, 1954, pp. 241-256.

S'attachant à l'*analyse littéraire du livre de Job*, C. Westermann montre comment la discussion, qui occupe la plus grande partie du livre, s'insère à l'intérieur d'un tout qui n'est pas un dialogue, mais un drame d'existence (1). Ce drame débute par une plainte et se poursuit par une plainte jusqu'à la réponse divine. Les amis interviennent pour essayer de consoler et de guérir le patient. Spécialiste de la « plainte » dans l'A. T. (cf. *ZAW.*, LXVI, 1954, pp. 44-80), Westermann analyse en détail les chapitres III et XXIX-XXXI qui encadrent la discussion, ainsi que les autres passages apparentés. Il distingue en ces plaintes trois temps, qui se trouvent aussi dans les Psaumes de lamentation : la plainte adressée à Dieu, la plainte sur soi, l'accusation portée contre les ennemis. Ces plaintes sont accompagnées de souhaits et alternent, comme dans les *Psaumes*, avec la louange de Dieu, dont la majesté se manifeste dans la création et dans l'histoire (cf. *RB.*, LXXII, p. 445). Quant à l'argumentation des amis, elle fait constamment appel à la triste condition des impies qui tendent des pièges (XVIII, 8 s.), se comportent comme des bêtes féroces (IV, 10-11), traits qui reparaissent dans les *Psaumes*, tout autant que la protestation d'innocence. Les deux professions de confiance (XVI, 19 s. et XIX, 25 s.) se correspondent; le souhait exprimé dans la seconde, dont le texte est si discuté (cf. *RB.*, 1956, p. 135), est seulement plus véhément et plus développé. On ne peut rien tirer des chapitres XXIV-XXVII, composés de fragments plus ou moins authentiques; XXVII, 13-23 pourrait être rattaché à XI, 11; XXIV, 5-11 (sans 9) et 13-17 serait étranger au livre, etc. Je ne pense pas qu'il faille désespérer de ces morceaux; remis en ordre grâce à une double transposition (voir un prochain article de la *Revue*), ils préparent admirablement le chapitre XXVIII que Westermann a raison de regarder comme authentique. C'est après coup que l'auteur de *Job* aurait inséré XXXIX, 9-36; XL, 15-24 et XLI, 4-26. Quant aux discours d'Élihou, ils proviendraient d'un auteur postérieur, ce qui est admis généralement.

[R. T.]

Dans la collection « Sinaï » des sources d'Israël qu'il dirige, A. Chouraqui a publié une traduction annotée des *Psaumes* (2). Sensible au rythme de l'original, il se défie des périphrases et s'efforce de trahir le moins possible la splendeur du texte hébreu qu'il savoure depuis son enfance. De fait, il a su rendre assez heureusement l'éclat et la puissance de la poésie psalmique, sans manquer à la fidélité. Ainsi dans le grandiose *Ps.* LXVIII : « Les ailes de la colombe sont écaillées d'argent, les rémiges mordorées d'or... Dieu nôtre, Dieu de salvations... Voici le cavalier du firmament des cieux antiques. » Il se rencontre parfois avec la traduction de la Bible de Jérusalem : « La belle du logis partage le butin. » La brève glose qui accompagne cette traduction ne fait état que de la tradition synagogale traditionnelle; elle mentionne tour à tour le Talmud, Rachi de Troyes, Salomon ibn Gabirol, Ibn Ezra, Moïse Maïmonide, David Kimhi et Bahya ibn Paquda dont l'ouvrage, *Introduction aux devoirs des cœurs*, a été traduit et publié en 1950 aux éditions Desclée de Brouwer. Le Cantique Spirituel de S. Jean de la Croix est cité une fois (p. 314), ce qui ne surprend pas de la part du traducteur du *Cantique des Cantiques* (cf. *RB.*, 1955, pp. 286-287). Dans l'introduction et les notes, A. Chou-

(1) C. WESTERMANN, *Der Aufbau des Buches Hiob* (*Beiträge zur historischen Theologie*, 23). In-8° de VIII-115 pp. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1956. — Prix : br. DM 12.

(2) A. CHOURAQUI, *Les Psaumes* (coll. « Sinaï »). In-8° de 351 pp. Paris, Presses Universitaires de France, 1956. — Prix : 900 F.

raqui s'efforce d'ordonner la composition du psautier et d'interpréter ses parties d'après les trois thèmes essentiels : voie de ténèbres (luttes et souffrances), jugement de Dieu, voie de lumière dans la gloire du règne messianique. Il sait retrouver dans les litanies du *Ps.* CXIX « la plus admirable et la plus complète initiation à l'intuition fondamentale des Écritures. Deux voies se partagent l'universalité du réel et articulent le devenir de la Création. » Comme il le rappelle au début de l'introduction, le monde est cassé en deux, et le choix devient nécessaire entre les deux voies. Il faut vivre le psautier, car il narre l'histoire de tous. Puisse cet appel être entendu de nos contemporains!

[R. T.]

Théologie de l'Ancien Testament. — Sept conférences sur *la foi d'Israël*, prononcées par H. H. Rowley à Richmond (Virginia), ont été réunies par lui en un volume où sont présentés les aspects essentiels de la doctrine de l'Ancien Testament (1). Cet exposé de théologie biblique est abondamment annoté et pourvu d'utiles indications bibliographiques; il se réfère habituellement aux travaux antérieurement publiés par le professeur de Manchester. Ayant rappelé que l'unité doctrinale de l'Ancien Testament est analogue à celle d'un vivant en croissance continuelle, H. H. Rowley décrit le fait de la révélation ainsi que les divers moyens empruntés par Dieu pour parler aux hommes : la nature, les sorts et la divination, les songes, les événements fortuits, les expériences personnelles, la prédication orale et écrite, les grands faits de l'histoire d'Israël (Exode, conquête de Canaan, délivrance de Jérusalem sous Ézéchias, etc.). En intervenant dans cette histoire, parfois de façon ostensiblement miraculeuse, Dieu manifeste sa nature et ses attributs, spécialement les qualités exprimées par le mot *hesed*, à la base de l'alliance avec son peuple. Israël réalise peu à peu les exigences du monothéisme dont l'expression spéculative est donnée par le second Isaïe, avec son corollaire, l'universalisme. Image et enfant de Dieu, l'homme lui doit obéissance et reçoit de lui l'esprit; libre, il peut pécher, mais tout péché va contre Dieu. La punition et l'expiation sauvent le pécheur. Quelle que soit leur origine, la signification des rites sacrificiels est proprement israélite; ils prennent leur valeur des dispositions intérieures. Faisant suite à l'exposé sur la nature et les besoins de l'homme, un chapitre traite des relations entre individu et communauté (cf. déjà *Theology Today*, XII, 1955-6, p. 491 s.). Le sens de la responsabilité individuelle, sur laquelle ont tant insisté Jérémie et surtout Ézéchiel, est ancien en Israël. Mais le problème des rétributions n'a jamais été résolu. Un individu peut représenter la communauté; la figure du Serviteur de Yahvé est un exemple typique de la conception si fluide de la *corporate personality* (2). Passant à l'étude de la morale, H. H. Rowley rappelle ses positions sur l'origine mosaïque du Décalogue et résume les diverses législations. Il traite rapidement des contacts entre le prophétisme et le culte, puis des aspects du culte et de la prière israélites; il mentionne au passage le premier document qui attesterait l'existence d'une synagogue (ostracon d'Elath; cf. *BASOR.*, **84,** 1941, p. 4). Le chapitre sur la mort et l'au-delà reprend un article paru dans *The Congregational Quarterly*, XXXIII, 1955, p. 116 s. Bien

(1) H. H. Rowley, *The Faith of Israel. Aspects of Old Testament Thought.* In-8° de 220 pp. Londres, SCM Press Ltd., 56 Bloomsbury Street, 1956. — Prix : 18 sh.

(2) Nous sommes d'accord pour ne pas omettre « Israël » dans *Is.*, XLIX, 3 (cf. *RB.*, LIX, 1952, pp. 374 et 508).

que la croyance en la survie se trouve un peu partout dans l'A. T., la foi explicite dans la résurrection individuelle ne se rencontre pas avant *Dan.*, XII, 2, passage qui exprime la croyance de l'hagiographe, mais non nécessairement celle de ses contemporains. Par ailleurs, l'espoir d'une amitié ininterrompue avec Dieu se fait jour dans quelques passages du psautier (p. 172, 1re ligne, lire : 73). Le dernier chapitre envisage les idées eschatologiques et messianiques : le jour de Yahvé, le jugement, l'âge d'or, la venue du messie et du royaume de Dieu. La prophétie de *Mic.*, V, 2 s. y est mise en rapport avec *Gen.*, XLIX, 10. A vrai dire, elle ne peut se comprendre sans faire appel à la prophétie de l'Emmanuel, et ces deux oracles sont préparés, non seulement par les prophéties de Nathan et de Balaam, mais aussi par les mashals du yahviste sur le rôle important joué par les femmes dans l'œuvre du salut (*Gen.*, III, 15; XVI, 11; XXIV, 60), sans parler de formules comme « Dieu est avec X » (*Gen.*, XXI 22; XXVI, 24; XXXIX, 21; *Ex.*, III, 12; *Num.*, XXIII, 21) (cf. *Revue Thomiste*, LV, 1955, p. 256 s.). Une longue tradition de scribes a précédé les grands oracles d'Isaïe, qui à leur tour ont été au principe d'annonces messianiques plus précises, comme celles de *Zach.*, IX, 9 s. et du *Ps.* LXXII dont H. H. Rowley a bien vu les étroites affinités.

[R. T.]

Nouveau Testament. — *Ouvrages généraux.* — Le Professeur Bruce M. Metzger avait publié l'an passé un *index des articles concernant le N. T. et l'Église ancienne publiés dans des Festschriften* (Journal of Biblical Literature, Monograph Series, vol. V) jusqu'aux premiers mois de 1950. Il vient de faire paraître *un supplément* à cet index (1), qui tient compte des *Festschriften* parus jusqu'à la fin de 1950 et d'un certain nombre d'autres plus anciens dont il n'avait pas eu connaissance précédemment. C'est en définitive soixante-sept volumes nouveaux qui ont été dépouillés, ce qui porte à près de 2 350 le nombre des articles mentionnés dans l'index et son supplément. Ce dernier comporte : la liste des *Festschriften* nouvellement dépouillés, la liste des articles, disposés selon un ordre systématique, enfin l'index des noms d'auteurs des articles rassemblés. Félicitons le Professeur Bruce M. Metzger de s'être remis à la tâche pour perfectionner un instrument de travail appelé à rendre de précieux services aux spécialistes du N. T.

[M.-E. B.]

La Faculté de Théologie de l'Université de Bâle a consacré deux fascicules de sa Revue, *Theologische Zeitschrift*, à un certain nombre d'articles écrits par différents auteurs en l'honneur des 70 ans du Professeur Karl Barth. Dans ce compte rendu, nous donnerons un résumé des seuls articles qui concernent les études bibliques. — Walther Eichrodt, *Heilserfahrung und Zeitverständnis im Alten Testament* (pp. 103-125). Contre une conception « rythmique » du temps,

(1) Bruce M. Metzger, *Supplement to Index of Articles on the New Testament and the Early Church Published in Festschriften* (Journal of Biblical Literature, Monograph Series, Supplement to Volume V). In-8° de VIII-20 pp. Philadelphia, Society of Biblical Literature, 1955. — Prix : 35 cents.

(2) *Festgabe für Karl Barth, zum* 70. *Geburtstag, den* 10. *Mai* 1956. Teil I, von der Theol. Fakultät d. Universität Basel überreicht (*TZ.*, XII, 2). In-8° de 172 pp. — Teil II, von einem Kreis jüngerer schweizerischer Theologen überreicht (*TZ.*, XII, 3). In-8° de 172 pp. Basel, Fr. Reinhardt 1956.

préconisée par J. Marsh, Th. Boman et C. H. Ratschow, l'Auteur défend ici la conception linéaire du temps, déroulement harmonieux du plan de salut de Dieu sur le monde, telle que l'a exposée O. Cullmann dans son livre : « Christ et le temps ». — O. Cullmann, *Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten* (pp. 126-156). La conception chrétienne de la résurrection des morts diffère profondément de la conception grecque de l'immortalité de l'âme, celle de Socrate et de Platon, dominée par le dualisme âme-corps. Selon les Sages grecs, la mort est l'amie que l'on attend, car elle va permettre à l'âme libérée du corps de rejoindre sa vraie patrie, le monde des idées immortelles. Pour les chrétiens, leur conception de la mort est dominée par le monisme juif : c'est l'homme tout entier qui est soumis à la mort, comme châtiment du péché. La mort apparaît comme l'ennemi par excellence (cf. les attitudes opposées de Socrate et de Jésus en face de la mort!), ennemi qui a été vaincu par le Christ mais après qu'il eut accepté de s'y soumettre. C'est donc en se libérant des doctrines grecques sur l'immortalité de l'âme que l'on peut saisir tout le sens de la Résurrection (celle du Christ et la nôtre). — Bo Reicke, *Syneidesis in Rom. 2,15* (pp. 157-161). Il ne s'agit pas ici de la conscience, comme si Paul pouvait dire que les païens sont justifiés par leur conscience. Le mot συνείδησις doit être traduit par *Gefühl*, goût, inclination. Le mot λογισμῶν est objet direct de συνείδησις et il faut considérer καὶ μεταξὺ ἀλλήλων comme une parenthèse. Le sens devient alors : « ... was ihr Gefühl — auch untereinander — für die anklagenden, oder auch verteidigenden, Gedanken bestätigt. » — Ernst Staehelin, *Karl Barth's Vorgänger auf dem Basler Lehrstuhl für Systematische Theologie* (pp. 162-187). — Hendrik van Oyen, *Schicksal und Glaube* (pp. 188-205). — Fritz Buri, *Glaube und Aberglaube* (pp. 206-236). — Julius Schweizer, *Zur Frage der Restauration von Gotteshäusern in zwinglischem Gebiet* (pp. 237-252). Le second volume comporte les articles suivants. Ernst Jenni, *Vom Zeugnis des Richterbuches* (pp. 257-274). Après avoir établi la distinction, dans le livre des *Juges*, entre couches anciennes et couches rédactionnelles (deutéronomiennes), J. précise l'intention théologique des anciens récits : Yahvé est le Maître absolu, et le défenseur d'Israël, son sauveur lorsqu'il se trouve en danger. En retour, Israël doit servir Yahvé et ne servir que lui. Cette vue théologique est empreinte d'une profonde valeur typologique pour le N. T. — Hans Bietenhard, *Natürlich Gotteserkenntnis der Heiden? Eine Erwägung zu Rom. 1* (pp. 275-288). Cet article n'est pas une étude de *Rom.*, I, 18 ss., mais une approche à l'étude de ce texte. Ni dans la Sagesse, ni dans les écrits du Judaïsme hellénistique, ni dans les écrits rabbiniques, on ne trouve l'idée que les païens aient pu arriver à une connaissance naturelle du vrai Dieu. Sans doute, un texte comme *Sag.*, XIII reconnaît-il que les païens *auraient pu* arriver, à partir de la création, à une connaissance du Créateur; mais *en fait*, ils n'y sont jamais arrivés. Dans toute la littérature juive on trouve affirmée cette idée : la connaissance de Dieu a été, en fait, réservée au seul Israël, par la révélation de la Loi. — Robert Morgenthaler, *Roma — Sedes Satanae. Rom. 13,1 ff. im Lichte von Luk. 4, 5-8* (pp. 289-304). Une étude détaillée du récit de la tentation, dans le troisième évangile, montre que *Lc* utilise ici tout un vocabulaire de saveur juridico-politique, dans lequel il faut compter le mot ἐξουσία. Dans ce dernier cas, *Lc* dépend de Paul (*Rom.*, XIII, 1 ss.). Une comparaison entre *Lc* et Paul permet toutefois la précision suivante : tant que le pouvoir n'exige que ce qui est dû à César, il mérite obéissance; quand il veut exiger ce qui est dû à Dieu, il devient puissance satanique. — Matthias Rissi, *Gottesdienst und Gotteshaus* (pp. 305-319). Après avoir étudié les composantes diverses du

culte chrétien (exercice des charismes, surtout ceux d'enseignement et de prophétie, administration du baptême et de la Cène), M. Rissi en tire un certain nombre de directives pour l'érection des lieux de culte : atmosphère familiale, groupement des fidèles en cercle autour de la chaire, dimensions restreintes, etc... — Lukas Vischer, *Die Rechtfertigung der Schriftstellerei in der alten Kirche* (pp. 320-336). — Martin Anton Schmidt, *Quod maior sit, quam cogitari possit (Anselm von Canterbury, Proslogion)* (pp. 337-346). — Eduard Buess, *Prädestination und Kirche in Calvins Institutio* (pp. 347-361). — Kurt Lüthi, *Die Erörterung der Allversöhnungslehre durch das pietistische Ehepaar Johann Wilhelm und Johanna Eleonora Petersen* (pp. 362-377). — Werner Bieder, *Liebe und Tod in Mozarts Leben und Werk* (pp. 378-392). — Max Geiger, *Roxandra Scarlatovna von Stourdza* (1786-1844). *Zur Erweckungsbewegung der Befreiungskriege* (pp. 393-408). — Heinrich Ott, *Der Gedanke der Souveränität Gottes in der Theologie Karl Barths* (pp. 409-424).

[M.-E. B.]

Critique textuelle du N. T. — Après bien d'autres, Paolo Sacchi s'est attaché à scruter l'énigme *des origines du texte du Nouveau Testament* (1). Son étude porte surtout sur le bien-fondé de la division classique des témoins en quatre grandes familles : alexandrine, occidentale, césaréenne et byzantine, et de la valeur respective de ces familles. Avec beaucoup d'auteurs modernes, S. renonce à voir dans B le texte « Neutral » de Westcott-Hort. Les mss. S et B dérivent d'une recension faite à Alexandrie vers la fin du second siècle, de tendance rigoriste et gnostique, qui n'a pas hésité à amputer le texte primitif d'un certain nombre de sections. S représenterait un état de cette recension plus ancien que celui représenté par B. Au contraire, les textes césaréen et occidental seraient des textes pré-recensionnels, mais qui auraient évolué chacun de leur côté selon les lois d'évolution de tout texte écrit. Bien entendu, ceci ne veut pas dire que ces deux textes soient préférables au premier du fait qu'ils n'ont pas été influencés par une recension systématique : ils comportent de nombreux éléments qui ne peuvent être considérés que comme des corruptions du texte primitif. Il n'en demeure pas moins vrai que la forte proportion d'aramaïsmes de D et de Θ plaide en leur faveur. En outre, D présente un problème particulier du fait des leçons caractéristiques qu'il donne, spécialement dans *Lc* et *Act*, leçons fortement aramaïsantes. Ces leçons aberrantes ne proviendraient pas de l'original de *Lc* ou de *Act*, mais de traditions parallèles. Le volume de S. se recommande par de solides qualités : clarté de l'exposé, jugement nuancé (spécialement en ce qui concerne la valeur de D), insistance sur la nécessité de considérer la qualité plus que la quantité des variantes lorsqu'il s'agit de comparer deux mss. entre eux. Plusieurs de ses conclusions sont à retenir : mise en garde contre le « culte » exagéré voué à B, et dont dépendent encore la majorité de nos éditions critiques; revalorisation relative des textes césaréens et occidentaux, qui seraient en effet des textes pré-recensionnels. Je me permettrais toutefois de proposer les remarques suivantes. L'étude de S., si intéressante qu'elle soit, est grevée d'un lourd handicap : le texte occidental n'y est considéré que dans son représentant le moins bon : le ms. D! Pour juger de la nature et de la valeur

(1) Paolo Sacchi, *Alle origini del Nuovo Testamento. Saggio per la storia della tradizione e la critica del testo* (Public. d. Università d. studi d. Firenze, Facoltà d. lettere e filosofia — IV serie — vol. II). In-8° de xii-178 pp. Florence, Felice le Monnier, 1956. — Prix : 1.500 lires.

du texte occidental, il eût été bon d'envisager des leçons attestées par d'autres témoins, comme la vieille latine ou la vieille syriaque (et pas seulement quand ces témoins appuient D). D'autre part, le problème de l'appartenance d'un ms. à telle ou telle famille est plus complexe qu'on ne le dit d'ordinaire. En particulier, on s'obstine à ranger S parmi les témoins du texte alexandrin, sans plus. Or il est évident que, dans les sept premiers chapitres de saint Jean, par exemple, S suit un texte franchement occidental. Étant donné les nombreuses leçons doubles qu'il offre, je suis persuadé qu'il représente un texte complexe : texte occidental revisé d'après un texte de type B, la révision ayant été plus ou moins complète selon les sections. Ainsi, S devra être considéré tantôt comme un témoin du texte occidental, tantôt comme un témoin du texte alexandrin. Il me semble enfin qu'en certains cas, il eût été nécessaire de faire intervenir la critique littéraire pour résoudre les difficultés en cause. Ainsi, pp. 44 ss., S. opte résolument pour l'authenticité de *Jo.*, VII, 59-VIII, 11 (femme adultère) ; mais aucune considération d'ordre littéraire n'intervient dans la discussion! Il est pourtant évident que le style de cette péricope n'est pas johannique; il serait plutôt lucanien. En quel sens alors parler d'authenticité de la péricope? De même à propos de *Lc.*, XXIV, 40, 51 (p. 118), il eût été normal d'envisager une influence venue des récits parallèles de *Jo.*, et de déterminer si cette influence s'est exercée sur les scribes, ou sur Luc lui-même.

[M.-E. B.]

Évangiles synoptiques. — Sous le titre : *Jésus et les trois premiers évangiles* (1), Walter E. Bundy a composé un commentaire suivi des péricopes évangéliques telles qu'elles sont données dans les trois évangiles synoptiques. En écrivant son livre, l'Auteur n'a pas eu la prétention de faire œuvre originale; il le dit clairement dans la préface : « The body of this work might be called *Everyman's*, for there are very few critical works in French, German, or English which have not made some sort of contribution to it. A few, as the reader will readily recognize, have contributed a great deal... As these numerous references also indicate the means and extremes, the drifts and trends of modern critical opinion, this work might be regarded as *a compendium of criticism* in the Synoptic field. » Un coup d'œil sur les noms cités en note nous renseigne vite sur les sources utilisées : Bruno Bauer, Strauss, J. Weiss, Holtzmann, Pfleiderer, Wernle, Jülicher, Loisy, etc..., et surtout les principaux représentants de la *formgeschichtliche Methode* : Bultmann et Dibelius. On ne s'étonnera donc pas de voir l'Auteur soutenir les thèses les plus extrêmes de la critique rationaliste. Laissant peu de place à l'exégèse proprement dite ou aux développements théologiques, il se consacre spécialement à une étude littéraire minutieuse des péricopes évangéliques pour en déterminer le « noyau historique » à partir duquel la tradition a brodé pour rendre la vie de Jésus conforme à la foi de la deuxième génération chrétienne. Il n'y a rien à retenir des récits de l'enfance de Jésus, rien non plus des récits concernant le tombeau vide et les apparitions. Il est probable que Jésus fut effectivement arrêté, jugé, condamné à mort et crucifié; mais à côté de ce schème général, tous les détails sont pure

(1) Walter E. Bundy, *Jesus and the First Three Gospels. An Introduction to the Synoptic Tradition.* In-8° de XXVI-598 pp. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1955. — Prix : 7,50 dol.

invention de la Communauté chrétienne. La Transfiguration n'est qu'un récit d'apparition transposé; la confession de Pierre à Césarée est une création dogmatique; comme aussi les diverses annonces de la Passion. Bien entendu, Jésus ne s'est jamais tenu lui-même pour le Messie; le dernier argument invoqué en ce sens vaut la peine d'être cité : « To all this, a simple and sober historical consideration might be added : it seems inconceivable that a man of sane mind and sound heart, such as Jesus certainly was, could ever have regarded himself as the Messiah » (p. 295). En bref, Jésus ne fut qu'un prophète comme beaucoup d'autres avant lui, qui s'est efforcé de réveiller la foi et la vie religieuse d'Israël. Je ne m'attarderai pas à reprendre en détail toutes les analyses de Bundy; son livre pourrait recevoir les éloges et les critiques que l'on a fait bien souvent déjà aux tenants les plus extrémistes de la *formgeschichtliche Methode:* analyses littéraires intéressantes, mais présupposés dogmatiques et philosophiques qui en faussent les conclusions. Il est dommage toutefois qu'écrivant en 1955, Bundy semble ignorer les réactions qui se sont produites, surtout depuis une dizaine d'années, en Angleterre, en Suède, en Suisse, en France et même en Allemagne, contre les positions extrêmes qu'il adopte. Je signalerai pour terminer quelques contradictions dues au caractère composite de l'ouvrage. Page 7, on nous dit que les chap. I et II de Luc ne peuvent procéder des mêmes milieux, parce que le premier est dominé par l'idée d'une naissance surnaturelle de Jésus, tandis que le second suppose au contraire une naissance normale, Jésus étant issu de Marie et de Joseph. Mais p. 10, à propos du chap I, l'Auteur affirme : « Les versets 34-35 sont les seuls éléments dans le récit qui impliquent une naissance surnaturelle ou virginale, et ces deux versets sont communéments tenus pour une insertion ultérieure. » A propos du récit de la tentation en *Mc.*, I, 12-13, l'Auteur affirme d'abord que les mots « tenté par Satan » pourraient être supprimés sans mal, l'intérêt de *Mc* se portant sur la retraite au désert beaucoup plus que sur la tentation elle-même (p. 61); comment peut-il affirmer plus loin (p. 62) que le seul fait solide, derrière *Mc.*, I, 12-13, est la simple tradition chrétienne selon laquelle Jésus fut tenté? P. 295, Bundy affirme qu'à son avis Jésus n'émit durant sa vie aucune prétention messianique; mais que faisait-il alors lorsqu'il préparait consciemment « l'avènement d'un nouvel ordre surnaturel, le royaume de Dieu » (p. 294)?

[M.-E. B.]

Actes des Apôtres. — Depuis plus de vingt ans, le Professeur Henry J. Cadbury a consacré sa vie à l'étude des Actes des apôtres; nul ne conteste aujourd'hui sa maîtrise en la matière. Dans un petit livre de lecture facile, il a voulu replacer *les Actes des apôtres dans leur contexte historique* (1). Il l'a fait, non pas tellement pour souligner la véracité historique des Actes, mais plutôt pour établir le réalisme des scènes, des coutumes et de la mentalité qu'ils reflètent. C'est donc telle ou telle phrase des Actes, telle façon de parler, tel événement raconté, qui s'éclaire par ce que nous savons (ou ce que Cadbury nous rappelle) de la vie grecque, latine, juive, chrétienne, à l'époque où se déroulaient les « Actes » des apôtres. Quant au dernier chapitre du livre, il retrace au contraire « l'histoire » des Actes, depuis leur composition jusqu'au IV^e^ siècle. Bien qu'il soit une œuvre de vulgarisation, le petit volume du professeur Cadbury contient d'excellentes remarques qui inté-

(1) Henry J. Cadbury, *The Book of Acts in History.* In-8° de VIII-172 pp. New York, Harper and Brothers, 1955. — Prix : 2,75 dol.

resseront aussi les spécialistes, notamment sur la langue de Luc, sur la pauvreté relative des témoignages de la vie chrétienne qui viennent illustrer les Actes, sur le problème de la formation du Canon du N. T. et sur celui des deux recensions dans lesquelles le livre des Actes nous est parvenu. Le tout est écrit dans une langue vivante et claire; à mesure que l'on tourne les pages, on prend conscience que le livre des Actes est bien enraciné dans la vie concrète des hommes.

[M.-E. B.]

Saint Paul. — Dans la collection « Maîtres spirituels », après la présentation de Mahomet, de saint Augustin, de saint Jean-Baptiste, de George Fox, voici maintenant *saint Paul* (1). Claude Tresmontant a réussi à dégager les lignes maîtresses de la personnalité du grand apôtre et de sa pensée, dans un style vigoureux et agréable à lire, le tout parsemé de larges extraits des lettres pauliniennes ou des Actes des apôtres, illustré aussi de nombreuses reproductions photographiques parfaitement bien adaptées au texte qu'elles accompagnent. L'auteur commence par évoquer le temps et le milieu dans lesquels se forma la première éducation de Paul. Puis il esquisse une puissante synthèse du plan de l'œuvre de Dieu sur le monde, nécessaire pour comprendre les grandes articulations de la pensée de l'apôtre. Enfin il nous décrit les voyages apostoliques de Paul et analyse les grands thèmes pauliniens qui se dégagent de ses lettres. Même sans posséder une formation exégétique spéciale, les chrétiens liront ce petit livre avec profit : il est écrit dans une langue accessible à tous et par un auteur qui a réfléchi de façon intelligente sur la pensée juive en général et celle de saint Paul en particulier. Je me permettrai simplement de formuler quelques critiques au sujet de la seconde partie : Dessein et plan de l'œuvre de Dieu. Il est étonnant que T., voulant éclairer Paul par l'A. T., parle de l'œuvre créatrice de Dieu, de son plan de « re-création », de la résurrection et de la transformation finale des choses sans mentionner la chute du premier homme! Mais saint Paul n'a-t-il pas conçu l'œuvre du Christ essentiellement comme une reprise de la première création *faussée par la faute d'Adam?* D'une façon générale d'ailleurs, il me semble qu'il eût été bon d'insister davantage sur le thème de la mort (physique), suite de la première faute, et qui a tellement hanté la pensée de l'apôtre, comme un scandale inadmissible. Ajoutons que, pp. 70 ss., T. analyse fort bien la genèse de l'idée d'un libérateur dans la vie du peuple juif; mais pourquoi ne mentionne-t-il pas l'exil à Babylone? N'est-ce pas durant cette période que s'est élaboré spécialement ce thème de la libération messianique?

[M.-E. B.]

Voulant étudier *la Gnose dans l'église de Corinthe* (2), W. Schmithals commence par analyser la correspondance que Paul eut avec cette église. Il n'y aurait pas moins de six lettres (conservées au moins en partie) dans les deux épîtres canoniques. Une première lettre A (*II Cor.*, VI, 14-VII, 1; *I Cor.*, IX, 24-X, 22; VI, 12-20; XI, 2-34; XV; XVI, 13-24) vise à régler des désordres vaguement connus

(1) Claude TRESMONTANT, *Saint Paul et le mystère du Christ* (coll. « Maîtres spirituels, n. 5). In-8° de 192 pp. Paris, Editions du Seuil, 1955.

(2) Walter SCHMITHALS, *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen* (Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N.T., Heft 66). In-8° de 257 pp. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956. — Prix : DM 22,40.

par des rapports de Stéphanas. De nouvelles informations reçues d'une lettre de l'église de Corinthe et des « gens de Chloé » qui l'ont portée suscitent une lettre B (*I Cor.*, I, 1-VI, 11; VII, 1-IX, 23; X, 23-XI, 1; XII, 1-XIV, 40; XVI, 1-12). Alerté encore par Timothée, Paul fait à Corinthe une visite courte, pénible et qui laisse les choses en suspens. Envoyant Tite pour la collecte, il lui confie la lettre C (*II Cor.*, II, 14-VI, 13; VII, 2-4). Paul avait promis de revenir bientôt, mais un incident pénible, qui semble avoir mis en cause son autorité apostolique, lui fait remplacer cette visite par la lettre D écrite « dans les larmes » (*II Cor.*, X, 1-XIII, 13). Il s'exagérait sans doute la gravité de la situation, car les Corinthiens vite ressaisis lui restent attachés et Tite lui rapporte des nouvelles rassurantes. Il le renvoie alors, toujours pour la collecte, avec la lettre de recommandation E (*II Cor.*, IX, 1-15), qu'il fait suivre d'ailleurs bientôt d'une lettre joyeuse F où il active la collecte, demande le pardon de l'offenseur et annonce sa venue (*II Cor.*, I, 1-II, 13; VII, 5-VIII, 24). De fait il passe peu après trois mois chez eux.

Tous ces événements se sont succédé en moins d'un an, et tant les vraisemblances que la polémique de Paul déconseillent d'envisager de multiples catégories d'adversaires. Pour Schmithals il n'y en a qu'une et ce sont des Gnostiques chrétiens d'origine juive. Tout son livre s'attache à l'établir en examinant les divers passages où Paul semble être aux prises avec des conceptions gnostiques. C'est négativement ce rejet de la chair qui fait anathématiser Jésus (terrestre, opposé au Christ), mépriser sa croix, nier la résurrection corporelle, tourner en dérision la faiblesse « charnelle » de Paul ou l'accuser de l'imputer à ses fidèles. Et c'est positivement le recours à la « gnose » comme à un « autre évangile », l'assurance de posséder l'Esprit avec ses dons (parler en langues, extases) tandis que Paul en est dépourvu, la fierté orgueilleuse qui résulte de cette assurance, la prétention d'être « du Christ » (*I Cor.*, I, 12), d'être « dans le Christ », d'avoir le Christ « en nous », bref d'être une partie de ce Christ qui est l'Esprit (*II Cor.*, III, 17). C'est aussi cette « liberté » qui devient un libertinage et permet de manger des idolothytes sous prétexte qu'on a la gnose, ou de commettre l'impureté puisque « tout est permis », enfin qui préconise l'égalité des sexes en dévoilant les femmes dans les assemblées liturgiques et en leur permettant d'y prendre la parole. C'est encore cette hostilité à tout rite sacramentel qui souille volontairement la table eucharistique en la mêlant à un repas profane et, tout en tolérant le baptême, lui donne cette forme étrange d'une pratique magique applicable aux morts.

Tout cela, pense Schmithals, relève d'un gnosticisme qui peut se lire en filigrane dans les épîtres de Paul. Ce n'est pas que celui-ci soit toujours bien informé des opinions de ses adversaires ou qu'il les comprenne vraiment. Souvent il répond à côté. Ou bien, ce qui complique les choses, il adopte leurs expressions pour argumenter *ad hominem* et « se faire gnostique » afin de gagner les gnostiques (voir par ex. l'exégèse de *II Cor.*, V, 1-10, pp. 223-237). Bien plus, il est au fond gnostique sans le savoir, puisqu'il opère lui-même avec l'opposition entre chair et esprit, parle sans cesse d'être uni au Christ, dans le Christ, etc., et que tout cela, selon Schmithals, relève du gnosticisme. Il y eut donc, conclut celui-ci sans sourciller, un gnosticisme chrétien antérieur à Paul : celui-ci l'aura connu durant son séjour en Arabie-Syrie-Cilicie, vers 35 ap. J.-C. (pp. 125 et 256). Très tôt la foi nouvelle au Christ aura tiré parti de la gnose, qui lui est bien antérieure; c'est même dans ce milieu gnostique que sera née l'idée d'*apostolat*, et non en milieu juif ou grec comme on l'a prétendu (pp. 245-247) : aussi comprend-on que les gnostiques de Corinthe se donnent pour des « sur-apôtres ».

Quant aux origines de cette gnose chrétienne si primitive, elles remontent à la gnose juive, qui elle-même a des racines lointaines. Dans un long Excursus (pp. 82-134) Schmithals retrace l'histoire de la notion du « Sauveur sauvé », en montrant comment le thème oriental très ancien de l'Homme Primitif, après avoir été fécondé par l'idée grecque de l'homme qui se sait par la gnose partie substantielle de cet être mythique, a été fusionné dans le Judaïsme avec le Messie par le moyen du mythe babylonien de Marduk héros envoyé par les dieux pour combattre les puissances mauvaises et remontant auprès des dieux après son triomphe. Ainsi apparaît dans *Daniel*, puis dans *Hénoch*, *IV Esdras*, le thème du « Fils de l'Homme » où l'Homme primitif et le Messie se fusionnent en un Sauveur qui délivre son peuple en se délivrant lui-même. Les écrits de Qumrân viennent de nous confirmer l'existence de ces tendances gnostiques dans le Judaïsme; et de même que le Rabbinisme « orthodoxe » n'a triomphé que peu à peu de ces tendances mouvantes plus ou moins hérétiques, de même dans le christianisme primitif bien des tendances judaïsantes, hellénisantes, gnostiques, se sont affrontées et mêlées avant que n'en sortît la doctrine « orthodoxe ».

Soit, à condition d'admettre que l'orthodoxie a gardé une bonne part de gnose : rien moins par exemple que le thème de l'être ἐν Χριστῷ ! ? En somme il suffirait de s'entendre et de savoir ce qu'on appelle « gnose ». Je crains que, comme beaucoup d'autres, Schmithals ne prenne ce terme d'une façon bien large : si tout dualisme bien-mal, esprit-chair, si toute solidarité d'une collectivité avec un individu qui la représente et agit pour son salut, si cela relève de la gnose, c'est entendu le N. T. est gnostique. Mais Schmithals ne l'entendra sans doute pas ainsi : pour lui, Paul ne pense pas en gnostique quand il oppose esprit à chair ou parle du Christ en nous, car il l'entend d'une façon morale et symbolique; ce qui est gnostique, c'est de donner à ces choses une réalité physique, cosmique. Si je ne me trompe, nous touchons alors au fond du problème, je veux dire à la méconnaissance protestante du réalisme physique du salut. Depuis Luther, tout doit se passer sur le plan de la foi, de l'esprit; les sacrements eux-mêmes ne valent que comme symboles expressifs. Si donc on croit rencontrer dans l'Écriture une conception plus physique tel que le « Corps du Christ » dont les chrétiens sont les « membres », on parle de contamination gnostique. Il est permis d'être d'un avis différent et d'estimer que cet aspect réaliste, physique, du salut appartient à la veine la plus authentique de la révélation biblique. Assurément le gnosticisme proprement dit a greffé là-dessus des constructions hétérogènes et hétérodoxes; mais ceci ne se trouve pas chez saint Paul, nous en sommes d'accord. Était-ce du moins déjà dans l'esprit de ses adversaires de Corinthe? Schmithals a sans doute raison de le penser, encore que la motivation qu'il en donne ne semble pas être adéquate : là où il voit de la gnose, dans le refus d'une immortalité corporelle par exemple, ne s'agit-il pas plutôt de sagesse grecque? En somme, ses conclusions d'ensemble paraissent bien discutables, ses analyses de détail et ses fins discernements exégétiques n'en restent pas moins des apports précieux dont on devra faire son profit.

[P. Benoit.]

Dans une thèse de Doctorat présentée devant la Faculté de Théologie des Frères Mineurs Conventuels de Rome, le P. Francesco M. Uricchio a développé le thème *de la grâce et du péché selon saint Paul*, causes d'union et de désunion

dans le monde (1). Dans une première partie, il montre comment la désunion dans le monde provient essentiellement du péché (originel et actuel) qui installe l'homme en état de révolte contre Dieu, exalte son égoïsme et l'oppose par là aux autres hommes. Dans une seconde partie, il montre comment le Christ, et la vie qu'il apporte, est cause de l'unité du monde. Nul ne contestera la justesse de ces conclusions. Toutefois, après avoir parcouru cette thèse, l'exégète se trouve mal à l'aise; il garde l'impression d'une œuvre de théologien dogmatique, qui utilise les textes pauliniens pour les couler dans une forme de pensée non paulinienne. Citons deux faits significatifs. D'abord l'abus du vocabulaire théologique : corps mystique, grâce (sanctifiante), causalité matérielle, finale, exemplaire, efficiente, instrumentale (cf. spécialement pp. 153 et 155!). D'autre part, le P. Uricchio cite souvent la « Théologie de saint Paul » du P. Prat, alors qu'il semble ignorer totalement le livre de Mgr Cerfaux : « Le Christ dans la théologie de saint Paul ». Or, pour mener à bien une telle étude, il aurait fallu abandonner la méthode dépassée du P. Prat pour adopter celle de Mgr Cerfaux : essayer de retrouver la genèse de la pensée paulinienne, en étudiant ses épîtres dans leur ordre chronologique, en épousant dans la mesure du possible ses préoccupations et sa façon de penser, qui n'était pas celle des scolastiques! Utilisant une méthode plus rigoureuse, l'Auteur aurait évité, entre autres, de prêter à saint Paul une doctrine chère aux théologiens disciples de Duns Scott : le Christ « fin » de la création indépendamment de toute idée de rédemption (pp. 27-38). Pour mener à bien cette gageure, le P. Uricchio est obligé de citer *Col.*, I, 27 en tronquant le texte (p. 30), de citer *Col.*, II, 2 selon une tradition textuelle douteuse (pp. 30 et 97) et d'oublier que, pour saint Paul, c'est tout le *cosmos* qui a été vicié par le péché originel et qui a besoin d'une « restauration » dans le Christ (p. 33; cf. *Rom.*, VIII, 17 ss.).

[M.-E. B.]

Épître aux Hébreux. — Dans la série des Commentaires du N. T. fondée par A. W. Meyer, le commentaire sur *l'épître aux Hébreux*, par le Dr. Otto Michel, vient de paraître en neuvième édition (2). Le texte de l'édition précédente (1949) a été intégralement conservé. La bibliographie a été mise à jour (pp. X-XI) et dix pages de notes complémentaires et d'excursus nouveaux ont été ajoutées à la fin (y compris un index des principaux concepts théologiques de l'épître). Les notes complémentaires se réfèrent toutes à l'introduction et ont été suggérées à l'Auteur par les études récentes sur l'épître aux Hébreux, spécialement les commentaires de Spicq et de Manson : développements sur l'expression « parole de consolation », qui se rattache au judaïsme hellénistique (cf. *II Macc.*, XV, 7-16) mais s'en distingue par une orientation plus cultuelle et eschatologique (p. 373); réserves quant au plan de l'épître aux Hébreux proposé par Vaganay et repris par Spicq (p. 374); réserves encore sur le philonisme de l'épître (pp. 374-375); rapports entre *Héb.* et *Act.*, VII (p. 375); opinions de Spicq et de Manson sur les destinataires et la date de *Héb.* (p. 376). Les trois excursus (pp. 376-380) concernent les rapports entre *Héb.* et les textes de Qumrân. Le premier traite des deux

(1) Francesco M. Uricchio, O.F.M. Conv., *Grazia e peccato in S. Paolo. Rapporti ed effetti sociali* (Pontificia Facultas Theol. Ord. Fratr. Minorum Conventualium in Urbe. Dissert. ad Lauream n. 32). In-8° de 162 pp. Padova, Il Messagero di S. Antonio, 1955.

(2) Otto Michel, *Der Brief an die Hebräer* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das N.T., von H.A.W. Meyer). 9., durchgesehene Aufl. In-8° de XIV-382 pp. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1955. — Prix : br. DM 21; toile DM 24.

Messies, sacerdotal et politique. Le second, le plus intéressant, souligne un certain nombre de rapprochements entre *Héb.*, x, 22-39 et les pratiques religieuses de la Communauté de Qumrân, telles qu'elles apparaissent dans la Règle de la Communauté. Le dernier éclaire *Héb.*, xiii, 15 (sur l'offrande des lèvres) par plusieurs passages de la Règle. Il existe certainement une parenté étroite entre *Héb.* et les écrits de Qumrân concernant l'enseignement sur le baptême et la pénitence, et il était intéressant de les souligner. Remercions le Dr. Otto Michel d'avoir ainsi amélioré un commentaire légitimement apprécié.

[M.-E. B.]

Épître de Jacques. — Dans la même collection, le *commentaire sur l'épître de Jacques*, de M. Dibelius, vient d'être réédité (1). La septième édition (1921) est reproduite intégralement et sans modification (seules les fautes d'impression ont été corrigées), mais elle est accompagnée d'un fascicule complémentaire de 24 pp. édité par Heinrich Greeven. Ce fascicule rassemble un certain nombre de notes que l'on peut ranger en trois classes. — 1° Les fautes d'impression corrigées sur l'édition précédente, lorsque le sens du texte en est modifié. — 2° Des notes que M. Dibelius lui-même avait portées sur son exemplaire. En général, ce sont des textes nouveaux que l'on pourrait apporter en faveur d'une interprétation donnée, ou des remarques intéressantes glanées dans les études parues sur l'épître de Jacques depuis 1921 et jusqu'à 1947, date de la mort de Dibelius. — 3° Des notes rédigées entièrement par H. Greeven. Le plus souvent, elles résument des discussions sur un point déterminé (par exemple : la date de l'épître, avec la controverse sur ce point entre Nestle et K. Aland), ou elles donnent l'essentiel d'un article important paru sur tel sujet (les sens de ἀποκύειν, par exemple, dans l'article de C. M. Erdsman), ou encore elles apportent des réserves sur telle position que Dibelius avait adoptée. Même après plus de trente années, le commentaire de M. Dibelius a gardé une valeur inappréciable, grâce à la précision et à l'objectivité des analyses qu'il contient; on saura donc gré aux éditeurs de l'avoir imprimé à nouveau. Le fascicule qui l'accompagne tient le lecteur au courant des lignes nouvelles dans lesquelles s'orientent les recherches sur l'épître de Jacques; il a l'avantage de ne retenir, dans les études récentes, que ce qu'elles ont de plus significatif.

[M.-E. B.]

Théologie du N. T. — L'ouvrage excellent de M. Guitton sur le « Problème de Jésus », dont j'ai essayé naguère de montrer l'intérêt (*RB.*, 1956, pp. 433-442), risquait de ne pas atteindre le grand public; pour faire porter plus loin son message, l'auteur a jugé bon d'en reprendre les idées essentielles dans un livre plus court et plus populaire, intitulé *Jésus* (2). Excellente initiative, dont on ne saurait trop le féliciter. Dans ce nouveau volume il a réussi à reprendre sous une forme nouvelle, moins systématique et plus accessible, les thèmes principaux de son premier ouvrage : l' « éternel dilemme » où s'opposent l'attitude critique et l'atti-

(1) Martin Dibelius, *Der Brief des Jakobus.* 8., durchgesehene Auflage mit einem Ergänzungsheft hsgb. von D. Heinrich Greeven (Kritisch-exegetischer Kommentar über das N.T., begr. v. H.A.W. Meyer). In-8° de viii-240 — 24 pp. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1956. — Prix : toile DM 14.

(2) Jean Guitton. *Jésus.* In-12 de 447 pp. Paris, Grasset, 1956. — Prix : 750 fr.

tude mythique, et dont on ne peut sortir que par l'issue d'une troisième voie, l'accueil loyal du témoignage; l'étude de celui-ci dans sa richesse d'engagement humain et d'interprétation qui le distingue d'une constatation purement matérielle; l'application de ces principes de méthode aux « deux inconnues » qui font problème, la Résurrection et la Divinité de Jésus (dans cet ordre, à la différence du précédent ouvrage); enfin l'option de l'esprit qui adopte la solution de la foi comme respectant le mieux les exigences du donné et ses propres exigences. Tout cela est redit dans ce nouvel écrit d'une façon originale qui complète le premier sans le remplacer. Ceux qui désirent percevoir avec précision les démarches de la méthode mise en œuvre devront toujours recourir au « Problème de Jésus », plus technique et plus systématiquement élaboré; en revanche, il ne déplaira pas à ceux qui ont assimilé cette première étude d'en retrouver les éléments sous un vêtement plus souple et par endroits plus riche. Je pense par exemple aux colloques familiers qui servent à élaborer la notion de témoignage (pp. 149-217), ou à ce personnage d'Héléna qui, à la différence des savants et des philosophes, aime chercher dans l'Évangile un contact authentique, une expérience vitale plutôt que le soumettre à une analyse scientifique et cérébrale. Je pense au ch. xi, où l'on se remet devant l'Évangile en admettant que Jésus est Dieu et où l'on observe toute la lumière qui en jaillit alors sur Jésus, non pas seulement « le plus parfait des hommes » mais « l'humanité même » (voir les belles pages 365-367). Je pense surtout à toute la cinquième partie (ch. xii à xvi), qui montre en Jésus le centre de l'histoire, tout entière axée sur lui, la justification de l'existence humaine sous tous ses aspects, y compris les plus « absurdes » : la souffrance et la mort, l'explication unique des Saints si divers, enfin la réalisation définitive sans laquelle il ne nous est plus possible aujourd'hui de penser le problème de Dieu. Et tout cela dans une pensée extrêmement affinée, qui va et vient (1), essaie toutes les avenues, se répète mais pour progresser, et dans une langue diserte qui trouve à maint détour du chemin des expressions frappantes.

Le technicien, pour qui M. Guitton n'écrit pas, pourra faire quelques réserves. Ainsi je ne dirais pas que « Jésus ne m'est pas connu par l'histoire extérieure; les incroyants de son temps, les politiques ne parlent pas de lui » (p. 90), car il y eut tout de même Josèphe, Suétone et Tacite. Ni non plus que « la croyance chrétienne dans la divinité de Jésus a été sans variation » et « s'est fixée tout de suite, sans qu'on puisse discerner, du moins après la mort et la résurrection de Jésus, une genèse et un accroissement quelconques si ce n'est dans les formules » (p. 313), car on peut observer dans le N. T. comment la foi ayant d'abord perçu Jésus élevé au rang divin par la résurrection n'a pris que progressivement conscience de sa divinité dans les étapes antérieures, de la vie terrestre et de la préexistence. Ou encore est-il exact que dans le « culte du Christ-Dieu » on ne perçoive pas « la moindre trace de conflit ou de mésentente... entre ces Juifs-chrétiens si querelleurs » (p. 325)? Il y eut pourtant la tendance qui aboutit à l'Ébionisme et ne voulut reconnaître en Jésus qu'un Messie humain.

Mais ces sujets de litige n'engagent que des détails et ne sauraient compromettre la marche de l'enquête. Celle-ci reste solide, de par la manière même dont elle est menée. Manière discrète, sobre et probe. Rien ici d'une apologétique de mauvais aloi avec ce qu'elle comporte d'arguments majorés et de triomphe facile.

(1) Au risque peut-être de dérouter les esprits peu exercés à ce genre de discussion philosophique. De ce point de vue l'ouvrage en deux volumes, avec ses étapes mieux marquées, était plus clair.

Au contraire, une recherche souverainement honnête, qui ne minimise aucune difficulté, mais soupèse sérieusement, avec respect et sympathie, toute objection de l'incroyant. Si la foi se recommande à l'option finale, ce n'est pas comme une échappatoire irrationnelle, mais bien comme la façon la plus raisonnable de conformer l'esprit aux clartés obtenues. Et même alors, rien d'un blâme pour celui qui refuse : « Lorsque la mort viendra pour vous et pour moi,... on verra qui de vous ou de moi avait raison... Il n'y a pas autre chose à dire. Taisons-nous. Respectons-nous » (p. 432). Cela est digne, fraternel, charitable. On ne se sent pas violenté mais on a reçu beaucoup de lumière. Souhaitons que cette lumière donnée par un philosophe si courtois et si profondément humain soit pour beaucoup le guide qui les ramène au Christ Seigneur.

[P. B.]

L'étude d'Eduard Lohse sur *la mort expiatrice du Christ* (1) fut présentée comme thèse d'habilitation devant la Faculté de Théologie de l'Université Johannes-Gutenberg, de Mayence. La première partie analyse le thème de la mort expiatrice dans le judaïsme, soulignant le lien entre mort et faute, la mort étant considérée comme la rançon de la faute. La seconde partie concerne spécialement le N. T. et le christianisme primitif. La formulation la plus ancienne du thème se trouve en *I Cor.*, xv, 3-5, en référence immédiate au Serviteur de Yahvé d'*Is.*, liii; saint Paul ne fait là que retransmettre un enseignement qu'il a reçu, probablement de l'Église hellénistique d'Antioche. Mais Jésus avait lui-même annoncé sa mort expiatrice dans deux paroles, rapportées l'une en *Mc.*, x, 45, l'autre en *Mc.*, xiv, 24. A la suite de J. Jeremias, L. souligne le caractère aramaïsant des formules (et leur indépendance à l'égard de la phraséologie paulinienne); elles doivent remonter au Christ lui-même. Toutes deux reflètent le vocabulaire d'*Is.*, liii; c'est donc à la figure du Serviteur de Yahvé que pensait le Christ et non au thème de l'Agneau pascal, qui semble absent de la perspective (avec J. Jeremias, L. rejette l'authenticité de l'expression τῆς διαθήκης en *Mc.*, xiv, 24; et donc toute référence à *Ex.*, xxiv, 8). Mais la prédication chrétienne primitive, comme plus tard les réflexions théologiques de Paul ou de l'auteur de la *Prima Petri*, insisteront au contraire sur l'aspect sacrificiel de la mort expiatrice du Christ, en référence au thème de l'Agneau pascal (ou des agneaux immolés au Temple). Même si cette étude de Lohse n'apporte pas de vues très nouvelles, elle se recommande par la clarté de son exposé, la précision de ses discussions exégétiques et l'équilibre de ses jugements. Il me semble toutefois qu'un point mériterait de plus amples discussions : est-il vrai que la parole du Christ rapportée en *Mc.*, xiv, 24 ne contienne aucune référence à l'Agneau pascal et n'ait aucune valeur sacrificielle? Tout d'abord, malgré l'autorité de J. Jeremias (invoquée par Lohse), il n'est pas évident que l'expression τῆς διαθήκης soit une addition faite par une communauté hellénistique aux paroles du Christ. L'allusion à l'alliance se retrouvant en *Mc.*, *Mt.*, *Lc.* et *I Cor.*, elle doit avoir une origine très ancienne, comme le reconnaît Lohse. De plus, l'expression « sang de l'alliance » ne se trouve pas seulement en *Ex.*, xxiv, 8, mais encore en *Zach.*, ix, 11, passage qui annonce préci-

(1) Eduard Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi* (Forschungen z. Religion u. Literatur des A. und N.T., Heft 64). In-8° de 220 pp. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1955. — Prix : DM 16,50.

sément la « délivrance » des captifs d'Israël et qui suit immédiatement l'annonce de l'entrée à Jérusalem du roi messianique monté sur un ânon (*Zach.*, IX, 9-10; et cf. l'expression : « le sang de ton alliance »!). D'autre part, pourquoi la mention du caractère expiatoire de la mort du Christ serait-il mis spécialement en relation avec le sang, et non avec le corps (comme en *Lc.* et *I Cor.*)? Dans *Is.*, LIII, il n'est nullement fait allusion au sang du Serviteur de Yahvé; or en *Mc.*, XIV, 24, l'intention est manifeste d'insister sur le sang, en tant que moyen d'expiation. N'est-ce pas parce que le Christ a voulu faire allusion à une scène comme celle racontée en *Ex.*, XXIV, 8, ou au moins aux sacrifices des agneaux dans le Temple? Cette conclusion serait renforcée si l'on admettait, avec nombre d'auteurs, que le Christ a voulu instituer le sacrement de son corps et de son sang au cours d'un repas pascal, son corps se substituant à l'Agneau pascal. Ce problème du caractère pascal de la dernière Cène est si important pour comprendre le vrai sens de *Mc.*, XIV, 24 que l'on s'étonne que Lohse ne l'ait pas même abordé.

[M.-E. B.]

C'est une vraie fortune que de recevoir groupées en un volume *vingt et une études de l'exégète et théologien Heinrich Schlier* (1). D'abord pour la seule facilité de pouvoir les lire; la formule accoutumée des recenseurs en pareil cas se vérifie ici au maximum : ces études, dont trois seulement sont inédites, avaient paru pour la plupart dans des recueils ou revues pratiquement inaccessibles au public non allemand. Mais il y a plus : ces études échelonnées sur une vingtaine d'années jalonnent les étapes d'une recherche scientifique, pénétrante et loyale, qui a mené l'auteur du sein du luthéranisme au bercail de l'Église catholique. On y trouve donc les éléments d'une synthèse constructive qui est pleine d'intérêt. Rangées dans ce recueil selon l'ordre chronologique de leur parution, ces études s'organisent en fait autour de quelques grands thèmes dont l'auteur montre les liens dans un très intéressant « Nachwort » (pp. 308-314). C'est d'abord le thème du *Monde* devant la foi, centré sur des problèmes qui se posèrent avec acuité dans l'Allemagne d'il y a quelque vingt ans : la situation de l'État dans la théologie du N. T. (pp. 1-16), illustrée par la comparution de Jésus devant Pilate selon s. Jean (pp. 56-74), la vue de l'histoire qu'offre l'Apocalypse (pp. 265-274) et les menées de l'Antichrist selon *Apoc.*, XIII (pp. 16-29); et d'autre part la division biblique du monde en paganisme et judaïsme, étudiée en quatre études : l'apostolat missionnaire chez les païens dans le christianisme primitif (pp. 90-107), le portrait que *Rom.*, I, 18-32 trace du monde païen (pp. 29-37) et *Rom.*, II, 1-29 du monde juif (pp. 38-47), enfin le « mystère d'Israël » (pp. 232-244). — Dans ce monde conquis par la foi se construit *l'Église*, et c'est là l'autre grand thème qui a particulièrement sollicité la pensée de H. Schlier. Ses travaux lui ont montré de plus en plus clairement que le principe de l'Écriture seule autorité conduisait logiquement, et a conduit, en fait, le protestantisme à pratiquer un choix arbitraire dans la Parole de Dieu au bénéfice de certaines vues partielles : « La dissolution du Canon (des Écritures) est un symptôme de l'affirmation durcie que le protestantisme a faite de lui-même. Si l'on veut sauver l'attitude de foi de Luther et de la Réforme, on doit dissoudre le Canon de l'Écriture » (p. 311). Pour recevoir l'Écriture tout entière dans toute sa valeur apostolique, il faut la recevoir dans le milieu où elle est née, qui la

(1) Heinrich SCHLIER, *Die Zeit per Kirche*. Exegetische Aufsätze und Vorträge. In-8° de VIII-314 pp. Freiburg, Herder, 1956. — Prix : DM 22.

garde et qui l'éclaire, l'Église. Ceci se manifeste d'abord dans l'ordre sacramentel, illustré ici par deux études : le baptême selon *Rom.*, VI (pp. 47-56) et la doctrine ecclésiastique du baptême, où sont discutés la position de Karl Barth et son rejet du baptême des enfants (pp. 107-129). Il convient ensuite de reconnaître dans le N. T. les principes constitutifs de l'Église : les épîtres Pastorales, avec leur hiérarchie ministérielle et leur transmission des pouvoirs, donnent les principes d'une Tradition (pp. 129-147) ; la *I Cor.* interdit de ne faire de Paul qu'un charismatique de mentalité eschatologique, car elle le montre opposant le Kérygme apostolique à la Sagesse gnostique (pp. 206-232), fondant ainsi le principe d'une tradition dogmatique et d'une existence chrétienne enracinée dans la vie concrète (pp. 147-159). Ce dernier point est encore éclairé par des études sur l'amour, d'après *I Cor.*, XIII (pp. 186-193), sur la loi parfaite de la liberté (pp. 193-206), sur la paraclèse apostolique, d'après *Rom.*, XII, 1-2 (pp. 74-89). Mais c'est dans ses assemblées cultuelles que l'Église exerce concrètement sa proclamation du message, par la cène eucharistique, les prières de la liturgie, la prédication charismatique (prophétie) : cela est exposé à l'aide de *I Cor.*, XI-XIV et de *Eph.*, V, 15-21 (pp. 244-264). Reste alors à faire une synthèse sur les fondements et la nature même de l'Église, à l'aide de l'épître aux Éphésiens; c'est l'objet de trois études : l'Église d'après *Eph.* (pp. 159-186), l'unité de l'Église dans la pensée de l'apôtre Paul (pp. 287-299) et l'Église comme mystère du Christ d'après *Eph.* (pp. 299-307, la seule étude de ce recueil que Schlier ait écrite après sa conversion). Comme le dit très heureusement l'auteur, et comme il l'éclaire par une étude du Prologue de *Jo.* (pp. 274-287), la clef de tout cela est que « la Parole s'est faite chair » : c'est de cette insertion définitive du divin dans l'humain qu'est née et que vit l'Église.

On voit assez par ce rapide résumé l'intérêt considérable de ce recueil. Les études dispersées qui s'y rassemblent, traitées chacune avec grande sûreté exégétique et pénétration théologique, reçoivent de leur rapprochement une unité profonde, ou plutôt reflètent cette unité de recherche qui présida à leur conception et qui amena leur auteur à découvrir par son travail que ce temps inauguré dans le monde par la mort et la résurrection de Jésus-Christ est vraiment le « temps de l'Église ».

[P. B.]

Dans une intéressante brochure, O. Cullmann étudie le problème de *l'État dans le Nouveau Testament* (1). La pensée de Jésus est définie surtout par contraste avec celle des Zélotes. Ceux-ci s'opposaient à l'État romain parce qu'ils voulaient établir une domination théocratique terrestre, en utilisant même la violence. La pensée de Jésus est assez nuancée : d'une part, il ne veut pas considérer l'État comme une donnée dernière et définitive, comme s'il était d'origine divine; mais d'autre part il accepte l'existence de l'État et refuse toute tentative pour le renverser par la force. L'État a le droit d'exiger tout ce qui est nécessaire à sa vie, mais rien de plus. (Il y aurait une condamnation des Zélotes dans les paroles de Jésus rapportées en *Mat.*, XI, 12 et *Jo.*, X, 8, qui s'éclairent l'une par l'autre.) On lira avec intérêt tout le deuxième chapitre, dans lequel C. montre que Jésus a été compromis par le Sanhédrin comme Zélote, et condamné comme tel par l'autorité romaine. Malgré l'exégèse tendancieuse que l'on donne souvent de

(1) Oscar CULLMANN, *Der Staat im Neuen Testament*. In-8° de VIII-84 pp. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1956. — Prix DM 8.

Rom., XIII, 1 ss., Paul reste dans la même ligne de pensée que Jésus. Il faut obéir à l'État, non parce qu'il représente une institution divine, mais *malgré* la prétention qu'il a de récompenser et de punir, ce qui est le propre de Dieu. En fait, Paul donne le même enseignement que Jésus : rendre à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. Si *Apoc.*, XIII prend une position nettement pessimiste et envisage l'État comme une puissance satanique, ce n'est pas qu'elle s'appuie sur des principes différents, c'est que l'État a changé : à ce moment, il exige plus qu'il n'est en droit de recevoir, il prétend à l'adoration des foules. En définitive, le N. T. enseigne que le chrétien doit : 1. rendre loyalement à l'État les devoirs qu'il est en droit de réclamer (contre l'anarchisme), — 2. demeurer prêt à avertir l'État sur le point d'outrepasser ses droits, — 3. refuser à l'État qui outrepasse ses droits ce qu'il exige abusivement dans le domaine religieux. On lira avec plaisir et profit ce petit livre, écrit avec la clarté et la profondeur que l'on pouvait attendre de M. O. Cullmann.

[M.-E. B.]

Un nouvel ouvrage de T. F. Torrance sur *l'eschatologie des Réformateurs* (1) est la reprise élargie d'un essai antérieur sur ce thème, dont la *Revue* a déjà parlé (*RB.*, 1956, p. 470). Un chapitre préliminaire sur l'Eschatologie de la Réforme est suivi de trois autres où sont exposés avec détail les points de vue complémentaires mais distincts selon lesquels ce thème a été traité par trois grands réformateurs : celui de la Foi chez Luther, celui de l'Amour chez Bucer, celui de l'Espérance chez Calvin. Le ch. I appellerait bien des réserves, car la théologie médiévale y est caractérisée, par opposition à celle de la Réforme, d'une façon simplifiée qui n'est pas loin de la caricature. La conception catholique du Moyen Age sur les rapports du temps et de l'éternité, de l'Église et du Royaume céleste, ne peut être ramenée si uniment au mode de penser grec; le sens si aigu qu'elle a eu du péché et de la rédemption par le sacrifice du Christ ne permet guère de lui refuser l'idée de « recréation » au bénéfice de celle de « transfiguration »; et le rôle capital qu'elle a fidèlement maintenu à l'ordre sacramentel, si vite estompé dans la Réforme, est un gage assuré de la conscience qu'elle gardait d'une eschatologie en tension et déjà en travail. D'autre part, il ne faudrait pas faire honneur aux seuls Réformateurs de cette redécouverte du sens de l'histoire qui est dû plutôt à la Renaissance des lettres et des sciences. Il n'en reste pas moins que le renouveau très senti du sens eschatologique est un trait intéressant et toujours actuel de la pensée des grands Réformateurs; et à ce titre, les ch. II-IV, qui représentent d'ailleurs l'apport essentiel de l'ouvrage, méritent une lecture attentive. Dans ce Bulletin biblique nous n'avons pas à entrer dans leur détail; il nous semble toutefois que la façon consciencieuse et approfondie dont ils sont traités (surtout les ch. II et IV), avec de nombreux recours aux sources, en fait des exposés riches et solides que les exégètes et les théologiens auront profit à étudier de près.

[P. B.]

Christianisme primitif, Judaïsme et Hellénisme. — L'étude de la tradition liturgique chrétienne connaît de nos jours un renouveau remarquable, et la connais-

(1) T. F. TORRANCE, *Kingdom and Church. A Study in the Theology of the Reformation*. In-8° de VIII-168 pp. Edinburgh-London, Oliver and Boyd, 1956. — Prix : 16 sh.

sance meilleure de ses origines peut en attendre un enrichissement qui ne manquera pas d'intéresser de plus en plus l'interprétation du Nouveau Testament lui-même. On ne peut donc qu'applaudir au dessein qu'a eu J. Beckmann de rassembler d'une façon synthétique et commode les *Sources* qui commandent *l'histoire du culte chrétien* (1). On trouvera dans ce volume : 1° Les plus anciens documents (I-III^e s.), c'est-à-dire les prières du culte ou de l'eucharistie tirées de la I Clem., la Didachè, la I Apol. de Justin, la Traditio apostolica d'Hippolyte, le Papyrus de Dêr-Balyzeh. 2° Les liturgies grecques du IV^e s. : Euchologe de Sérapion de Thmuis, Cinquième catéchèse de Cyrille de Jérusalem, Liturgie clémentine des Constitutions apostoliques. 3° La liturgie de l'église grecque sous sa forme reçue comme « liturgie de Chrysostome ». 4° La liturgie de l'église latine : messe gallicane (Lettre de S. Germain de Paris, Missale Gothicum), messe mozarabe (Liber Ordinum, Liber Mozarabicus Sacramentorum), messe romaine (Ambroise de Sacramentis, messe papale du VII^e s., Missale Romanum). 5° La messe de l'église réformée, selon les diverses formes qu'elle a reçues de Luther, Zwingli, Calvin, et dans le Common Prayer Book). 6° La restauration de la messe réformée au XIX^e s., après l'éclipse de l' « Aufklärung », d'après les formulaires édictés en Prusse, Bavière, Hanovre. Un Appendice donne la traduction allemande des textes grecs (n^os 1, 2 et 3) et français (Calvin). Ces divers textes sont reproduits, après une brève introduction qui les présente, selon des éditions critiques indiquées avec une courte bibliographie. Il appartiendra aux liturgistes d'apprécier si les éditions et les études utilisées représentent bien le dernier état de la recherche. Pour notre part, nous estimons que ce recueil constitue une source d'information précieuse et clairement présentée que non seulement les liturgistes mais encore les exégètes, les patrologues, les théologiens seront heureux d'avoir entre les mains.

[P. B.]

Reprenant, en les amplifiant et en les améliorant, la seconde série des *Jordan Bequest Lectures* données en 1952 à la School of Oriental and African Studies (et publiées déjà en partie dans différents articles, souvent d'accès difficile), David Daube étudie *l'arrière-plan judaïque du Nouveau Testament* (2). Son livre n'a pas la prétention de donner une nomenclature exhaustive des textes rabbiniques pouvant éclairer tel ou tel passage du N. T.; il veut plutôt proposer un certain nombre d'exemples qui n'avaient pas été remarqués jusqu'ici par les spécialistes de cette question, soit par oubli, soit parce qu'on les rapportait à une influence hellénistique; mais Daube fait observer très justement que cette influence hellénistique, dans certains cas, a fort bien pu s'exercer par l'intermédiaire du judaïsme palestinien. Pour donner une idée de la richesse et de l'intérêt de ce livre, je voudrais simplement signaler quelques-uns des thèmes qui y sont traités. Parmi les types messianiques (Daube insiste sur ceux de Joseph, Moïse, Samuel, Saül, Élie) on méconnaît totalement celui de Ruth, qui joua cependant un assez grand rôle dans la pensée rabbinique et influença certaines narrations chrétiennes. C'est dans cette ligne de pensée qu'il faudrait interpréter le ἐπισκιάζειν de *Lc.*, I, 35; on aurait là une allusion, non pas tellement à la Shekina, qu'à la scène racontée

(1) Joachim Beckmann, *Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes*. In-8° de XI-315 pp. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1956. — Prix : DM 25.

(2) David Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Jordan Lectures 1952). In-8° de XVIII-460 pp. University of London, The Athlone Press, 1956. — Prix : 45 sh.

en *Ruth*, III, 9 où l'on voit Ruth prier Booz d'étendre sur elle le pan de son manteau (*ṭallith*, dérivé de *ṭelal*, ombre). De même, spécialement dans le quatrième évangile, le miracle de la multiplication des pains, ou mieux : des pains qui demeurent après que tous les convives ont été rassasiés, ferait allusion à *Ruth*, II, 14, interprété dans un sens messianique par les rabbins (cf. pp. 27-51). — Dans *Mc.*, I, 22, l'expression « il enseigne comme ayant puissance, et non comme les scribes » n'oppose pas l'enseignement de Jésus à celui des Docteurs de la Loi; la phrase fait allusion à la *reshout* (puissance) qu'avaient les Rabbins ordonnés de promulguer un enseignement nouveau, par opposition aux scribes non ordonnés qui n'avaient pas cette puissance. On s'étonne que Jésus, qui n'avait pas reçu l'ordination rabbinique, puisse promulguer un enseignement nouveau.

Spécialement digne d'intérêt est le chapitre consacré au thème de l'infamie *(niwwul)*. Certaines formes de mort, en particulier, ou de sépulture, étaient considérées dans la tradition juive comme « infamantes ». Il est probable que les Juifs, dans leur polémique contre les chrétiens, arguaient de certaines circonstances de la mort du Christ pour refuser de voir en lui le Messie (cf. *I Cor.*, I, 23); les évangélistes ont pris soin de leur répondre. Jésus n'eut pas les os brisés (*Jo.*, XIX, 33), ce qui eût été une infamie; il ne fut pas jeté dans une tombe commune (*Mc.*, XV, 46 et par.; *Jo.*, XIX, 41); il fut enveloppé dans un linceul propre (*Mc.*, XV, 46 et par.). C'eût été une infamie également que d'être enseveli sans les onctions d'usage. Selon la tradition représentée par *Mc.* et *Mt.*, Jésus aurait été enseveli sans ces onctions; pour éviter l'infamie, on réinterpréta le récit de la pécheresse aux pieds de Jésus (cf. *Lc.*, VII, 36 ss.) pour en faire un récit d'onction mortuaire par anticipation (*Mc.*, XIV, 3 ss.). Jean, qui affirme au contraire que les onctions rituelles ont été accomplies (XIX, 39 s.), supprime l'interprétation symbolique de l'onction à Béthanie (cf. *Jo.*, XII, 7). — En *Jo.*, IV, 9, il ne faut pas traduire : « Les Juifs n'ont pas de relations avec les Samaritains »; malgré les affirmations des dictionnaires, un tel sens pour le verbe συγχράομαι ne serait attesté nulle part ailleurs dans la littérature grecque. Ce verset de saint Jean devrait être interprété en fonction d'un décret de 65/66 (ne faisant qu'entériner une pratique plus ancienne) selon lequel toute femme samaritaine était constamment en état d'impureté légale, elle et tous les objets dont elle se servait (spécialement les objets lui servant à boire). *Jo.*, IV, 9 devrait alors se traduire, selon le sens normal du verbe grec : « Les Juifs ne se servent pas (des mêmes ustensiles) que les Samaritains. »

Redisons-le, les quelques exemples cités ici ne sont qu'une sélection parmi beaucoup d'autres. Bien entendu, on pourra contester la valeur de telle ou telle interprétation donnée par Daube; l'Auteur lui-même sait d'ailleurs parfaitement nuancer ses jugements. Il n'en reste pas moins vrai que son livre apporte une contribution remarquable à l'étude comparée du N. T. et du judaïsme, en montrant combien le christianisme primitif plonge des racines profondes dans le judaïsme.

[M.-E. B.]

Hartwig Thyen, dans une thèse présentée devant la Faculté de Théologie de Marburg, a étudié *le style des homélies judéo-hellénistiques* (1). Pour mener à bien ce travail, il s'est servi des sources suivantes : commentaires allégoriques de

(1) Hartwig Thyen, *Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie* (Forschungen z. Religion und Literatur des A. und N. Testaments, Neue Folge, 47. Heft; der ganzen Reihe, 65. Heft). In-8° de 130 pp. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1955. — Prix : DM 9,80.

Philon sur la Genèse, I Clément, IV Macc., Jacques, Hébreux, certaines sections de I et III Macc., *Act.*, VII (discours d'Étienne), Didachè (I-VI et XVI), Barnabé, Hermas, section du livre de Tobie, Testaments des XII Patriarches et Sagesse de Salomon. Il établit tout d'abord une comparaison entre le style des homélies judéo-hellénistiques et la *diatribè* stoïcienne; les ressemblances sont évidentes et dénotent une influence profonde de la *diatribè* sur la prédication synagogale. Celle-ci toutefois reste plus lourde, plus calme et plus réaliste. Dans l'utilisation de l'A. T., les homélies suivent toujours le texte de la LXX. Le Pentateuque tient une place de choix, surtout les histoires de Moïse et d'Abraham. On aime prouver une thèse en procédant par accumulation d'exemples tirés des grandes figures de l'A. T. (cf. *Hébr.*, XI) et ce procédé semble typiquement hellénistique. D'autre part, l'exégèse allégorique tient une grande place et T. en détermine les règles d'emploi. Enfin l'ouvrage se termine par une étude de la forme et de la structure de la parénèse : style direct, souvent à la deuxième personne du pluriel, emploi du « nous », plus communicatif, etc... Dans ce dernier chapitre, T. en vient à parler du thème des « Deux Voies », spécialement développé dans la Didachè et Barnabé. Il en recherche les sources dans l'A. T. (cf. *Jér.*, XXI, 8) mais on s'étonne de ne pas trouver une seule allusion au thème tel qu'il est exposé dans la Règle de la Communauté de Qumrân (col. III et IV), et l'Auteur semble ignorer l'article important paru sur ce sujet : J.-P. AUDET, *Affinités littéraires et doctrinales du « Manuel de Discipline »*, *RB.*, 1952, pp. 219-238. Malgré tout, ce livre apporte une contribution importante à l'étude d'un sujet qui avait été un peu négligé jusqu'ici. Son ouvrage servira aux spécialistes du N. T. qui s'intéressent à l'épître de Jacques et à l'épître aux Hébreux.

[M.-E. B.]

Le deuxième volume du Recueil qui rassemble des articles dispersés de Martin Dibelius a pour thème central : *le christianisme primitif et l'histoire religieuse hellénistique* (1). Sous cette rubrique sont groupées dix études, rangées selon l'ordre chronologique de leur parution. Leur richesse si variée et le fait que toutes ont déjà été publiées — quelques-unes, il est vrai, dans des périodiques peu accessibles, d'où le grand intérêt de cette nouvelle publication — nous dissuadent d'entrer dans leur détail. Qu'il nous suffise d'en énumérer les titres : Ἐπίγνωσις ἀληθείας (pp. 1-13). — *La christianisation d'une formule hellénistique* (pp. 14-29) : formule stoïcienne dont l'influence se sent plusieurs fois chez Paul, et notamment dans *Eph.*, IV, 5 s. — *La consécration à Isis chez Apulée et rites apparentés d'initiation* (pp. 30-79). — *Le messager révélateur* (Offenbarungsträger) *dans le Pasteur d'Hermas* (pp. 80-93). — *Foi et mystique chez Paul* (pp. 94-116). — *Les prières du repas dans la Didachè* (pp. 117-127). — *Le Seigneur et l'Esprit chez Paul* (pp. 128-133). — *Paul et la mystique* (pp. 134-159). — *Le culte céleste d'après l'épître aux Hébreux* (pp. 160-176). — *Rome et les chrétiens au premier siècle* (pp. 177-228). Le simple énoncé de ces titres suffira à persuader nos lecteurs de tout le profit qu'ils peuvent attendre d'un tel ouvrage. Martin Dibelius fut un esprit du premier rang, et les travaux groupés ici touchent tous à des sujets vitaux pour les origines du christia-

(1) Martin DIBELIUS †, *Botschaft und Geschichte.* Gesammelte Aufsätze. II Bd. *Zum Urchristentum und zur hellenistischen Religionsgeschichte.* In Verbindung mit Heinz KRAFT herausgegeben von Günther BORNKAMM. In-8° de 253 pp. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1956. — Prix : rel. DM 25,20. — Sur le vol. I, cf. *RB.*, 1954, pp. 587-592.

nisme. Les éditeurs ne peuvent qu'être loués du choix qu'ils ont fait, et non moins des deux Index, de matières et de sources, dont l'addition en fin du recueil aidera grandement à en exploiter les richesses.

[P. B.]

Apocryphes du N. T. — Dans la « Biblioteca de Autores Cristianos » vient de paraître un volume consacré aux *évangiles apocryphes* (1). Disons tout de suite que c'est un ouvrage judicieusement conçu. Après une introduction générale, il donne le texte et la traduction espagnole de tous les apocryphes du N. T., classés selon cet ordre : Textes fragmentaires, comprenant les évangiles apocryphes perdus (21), les fragments sur papyrus (10) et les agrapha (canoniques extra-évangéliques, variantes des mss. évangéliques, agrapha cités par les Pères, agrapha d'origine musulmane) — Apocryphes de la Nativité (5) — Apocryphes de l'enfance (5) — Apocryphes de la Passion et de la Résurrection (3) — Apocryphes de l'Assomption de Marie (3). Chaque écrit est précédé d'une introduction donnant ses principales caractéristiques et d'une bibliographie quasi exhaustive; le texte original est accompagné d'un apparat critique et de notes critiques discutant la teneur du texte adopté. De précieux index facilitent la consultation de l'ouvrage : index onomastique, index des sources utilisées, index des codices, manuscrits et papyri utilisés, index des matières principales que l'on rencontre dans les apocryphes, index iconographique et archéologique. Trente-deux pages de reproductions photographiques viennent illustrer agréablement l'ouvrage. Nous possédons là un instrument de travail très commode, qui nous permet d'avoir facilement sous la main tous les apocryphes du N. T. (au sens le plus large) ainsi qu'une bibliographie complète. Cet ouvrage doit se trouver dans la bibliothèque de tous ceux qui s'occupent d'études néotestamentaires.

[M.-E. B.]

Palestine. — Le vol. IV de la collection « Eretz-Israel » publiée par l' « Israel Exploration Society » et contenant des *études archéologiques, historiques et géographiques sur la Palestine* est dédié au Président Y. Ben-Zevi à l'occasion du cinquantième anniversaire de son établissement en Palestine (2). Comme les précédents volumes (cf. *RB.*, 1956, pp. 624-626), celui-ci contient des études écrites en hébreu avec bref résumé en anglais (3). Il s'ouvre par un portrait du Président, que suit une Bibliographie contenant sur huit pages d'un texte très serré des titres de livres et d'articles au nombre de 302, reflet d'une activité scientifique et littéraire intense. Suivent trente-quatre contributions d'auteurs divers, que nous ne pouvons guère qu'énumérer avec les quelques annotations indispensables pour faire percevoir leur contenu. — D. H. K. Amiran, *Outlines of the Geomorphology of Western*

(1) Aurelio de Santos Otero, *Los Evangelios Apocrifos. Colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios, comentarios e illustraciones* (Biblioteca de Autores Cristianos). In-8° de xvi-764 pp. et xxxii planches. Madrid, La Editorial Catolica, 1956. — Prix : 80 pes.

(2) *ERETZ-ISRAEL. Archaeological, Historical and Geographical Studies.* Volume Four. Dedicated to H.E., President Yitzhak BEN-ZVI on the occasion of the Fiftieth Anniversary of his Settling in Eretz-Israel. In-4° de xvi-268 pp., 20 planches. Jerusalem, The Israel Exploration Society with the assistance of the Bialik Institute of the Jewish Agency, 1956.

(3) Le texte anglais n'est pas exempt de fautes, certaines graves, comme par exemple dans le titre de l'article de M. Stekelis, p. ii.

Palestine North of the Beersheba Basin (pp. 9-23) : plaine côtière, Haute et Basse Galilée, mont Carmel, Samarie, Judée. — M. Stekelis, *Thirty Years of Research into the Prehistory of Eretz-Israel and the Neighbouring Countries* (pp. 24-33) : dresse un catalogue de 33 sites préhistoriques fouillés en Palestine et dans les pays adjacents, et en dégage des conclusions pour les différentes périodes, pléistocène, paléolithique moyen, pléistocène supérieur, paléolithique supérieur, mésolithique et néolithique. — N. Glueck, *Negev Settlements of the Bronze Period* (pp. 34-36) : cf. déjà *BASOR.*, **138** (1955), pp. 7-29. — S. Yeivin, *The Extent of Egyptian Domination in Hither Asia under the Middle Kingdom* (pp. 37-40) : les noms de lieux énumérés dans les Textes d'Exécration égyptiens se laissent identifier et classer en plusieurs groupes qui correspondent à une disposition géographique, celle de la grande route côtière de Palestine et de Syrie avec ses ramifications vers l'intérieur. — M. Dothan, *The Sacrificial Mound at Nahariya* (pp. 41-46) : cf. *IEJ.*, VI, 1956, pp. 14-25. — Ruth Amiran, *The Millstone and the Potter's Wheel* (pp. 46-49) : pierre de meule et roue de potier, que l'archéologie confond souvent et au détriment de la dernière, sont ici distinguées par l'histoire de leurs évolutions respectives. — P. Bar-Adon, *Sinabri and Beth Yerah in the Light of the Literary Sources and Archaeological Finds* (pp. 50-55) : le fouilleur de Khirbet al-Kerak pense maintenant, à la lumière des textes et des faits archéologiques, que ce site correspond à la Sinabri de Josèphe (et à Philoteria à l'époque hellénistique); l'ancienne Beth Yerah serait à chercher en Cisjordane, quelque part entre Kinneret et Tell Abadiyeh. — Yohanan Aharoni, *Galilean Survey : Israelite Settlements and their Pottery* (pp. 56-64) : une exploration archéologique de la Haute Galilée a examiné six grands tells datant au moins du Bronze Ancien (Qadesh, el-Khureibeh, el-Jish, Kh. Tell er-Ruweisah, Iqrit et Jatt) et 19 sites du Fer; ces derniers, situés surtout au sud du wadi Qasan, présentent une poterie uniforme, avec quelques types inconnus, qui rattache leur fondation aux tribus israélites du Nord. — Y. Leibovitz, *The Cult of Ptah with Non-Egyptians* (pp. 64-67) : les origines incertaines de ce dieu sont ici éclairées par la légende d'Ugarit, le papyrus égyptien du dieu Pa-Yam, une stèle proto-sinaïtique, un vase d'Alalakh (Atchaneh), une stèle non publiée du v^e^ s. av. J.-C., et les papyrus araméens d'Éléphantine. — Y. Yadin, *Goliath's Javelin and the « Menor Orgim »* (pp. 68-73) : cf. *PEQ.*, 1955, pp. 58-69. — A. Malamat, *« Prophecy » in the Mari Documents* (pp. 74-84) : une interprétation renouvelée de cinq lettres adressées au roi Zimri-Lim de Mari permet de discerner un type de « devin » (*muḫḫûm*, fém. *maḫḫûtum*) qui présente des ressemblances particulières avec les prophètes hébreux. — N. Avigad, *The Sixth Season of Excavations at Beth She'arim*, 1954 (pp. 85-103) : cf. *IEJ.*, V, 1955, pp. 205-239. — M. Schwabe et B. Lifshitz, *A Graeco-Jewish Epigram from Beth She'arim* (pp. 104-110) : cf. *IEJ.*, VI, 1956, pp. 78-88. — Y. Y. Rabinovitz, *« Enrolled in the King's Army »* (p. 110) : explique une clause de Qiddušin, iv, 5. — B. Z. Lurie, *On the History of the Jewish Community of Damascus from the Babylonian Exile to the Conclusion of the Talmud* (pp. 111-118) : remontant à l'époque royale, l'importante communauté juive de la région damascène est étudiée ici d'après l'histoire maccabéenne et les documents rabbiniques; incidences sur l'histoire des Esséniens (fuite à Damas) et sur les débuts du christianisme (s. Paul). — Z. Ben-Hayyim, *A Samaritan Poem of the 4th Century* (pp. 119-127) : ce poème araméen (publié avec traduction hébraïque et translittération phonétique) serait de 'Amram Darah, père de Marqah; remarques grammaticales, lexicographiques et rythmiques sur ce dialecte samaritain araméen. — M. Avi-Yonah, *The Sama-*

ritan Revolts Against the Byzantine Empire (pp. 127-132) : explique et raconte l'hostilité samaritaine (conflits en 484, 529 et 556) qui a notablement contribué à ruiner l'influence de l'empire byzantin en Palestine. — A. M. Haberman, *Ancient Hebrew and Aramaic Epistles and the Word « Ḥela »* (pp. 133-137) : à l'occasion de la lettre de Simon ben Kosba à Yeshua ben Gilgala, l'auteur étudie le formulaire épistolaire de l'antiquité juive, et en particulier le terme חֵלָה qu'il interprète comme « boîte », d'où « archives » et aussi « écritoire »; le grec χηλός pourrait lui être apparenté. — M. Zulay, *Another Yehuda Halevi* (pp. 138-144) : Yehuda Halevi ben Hillel, poète palestinien du XI^e^ s.; trois de ses œuvres sont reproduites et commentées. — N. Ben-Menahem, *Two Songs of Lamentation From the Geniza* (pp. 144-146). — S. D. Goitein, *New Sources on Palestine in Crusader Days* (pp. 147-156); poursuivant trois études parues dans d'autres périodiques, l'auteur publie des documents de la Gueniza du Caire qui éclairent la situation des Juifs au temps des Croisades. — Y. Braslavi, *Geniza Fragments Concerning Sages from France and Germany in Eretz-Israel and Egypt in the Days of Maimonides and His Son* (pp. 156-159). — Menahem Haran, *Maimonides' Catalogue of Religious Precepts in a Samaritan Piyyuṭ* (pp. 160-169) : ce poème non encore publié, « Chant des Mitzvot », a dû être composé par Aharon ben Manir à Damas vers la fin du XIII^e^ s.; il commente les 613 préceptes religieux de Maïmonide; en attendant une édition complète, quatre strophes sont ici reproduites. — B. Lewis, *Eretz-Israel in the First Fifty Years of Ottoman Rule According to the Registers of Ottoman Cadaster* (pp. 170-187) : cf. Bulletin of the School of Oriental and African Studies, XVI, 1954, pp. 479-501. — G. Shalom, *Two Fragments of Manuscripts in the Adler Collection Pertaining to the History of the Sabbathaian Movement* (pp. 188-194). — Meir Benayahu, *Documents from Italy and Holland on the Beginnings of Sabbathaism* (pp. 194-205). — S. W. Baron, *The Emancipation Movement and American Jewry* (pp. 205-214). — N. H. Tur-Sinai, *The Completion of Ben Yehuda's « Thesaurus » and Its Problems* (pp. 215-216) : discute quelques problèmes impliqués dans le dernier vol. à paraître, entre autres l'interprétation exacte de בגדי שרד et תחש dans la description du Tabernacle au désert : respectivement « vêtements colorés » (peut-être rouges) et « boucs noirs ». — E. Z. Melamed, *On the Tafsir of the Persian Jews* (pp. 217-222) : histoire, depuis les origines anciennes jusqu'à l'époque moderne, des traductions en langue persane des Écritures, de la loi orale, des écrits rabbiniques et des prières. — Y. Pinkerfeld, *The « Ha-Ghariba » Synagogue on the Island of Jerba* (pp. 222-226) : peut-être la plus fameuse synagogue de l'Afrique du Nord, dans le sud tunisien. — H.Z. Hirschberg, *The « Mellah » or « Messous » — the Jewish Quarter in Morocco* (pp. 226-230). — Y. Prawer, *Ascalon and the Ascalon Strip in Crusader Politics* (pp. 231-248) : au pouvoir des Fatimides d'Égypte jusqu'en 1153, Ascalon fut une perpétuelle source d'attaques contre les Croisés; conquise par ceux-ci en 1153, perdue en 1187, détruite en accord avec les Musulmans en 1192, refortifiée par les Croisés en 1239-1240, livrée à Baïbars en 1247, elle a été définitivement rasée par ce dernier en 1270. — B. Mazar, *Ben Tabal and the House of Tobias* (pp. 249-251) : Ben Tabal, proposé pour la royauté en *Is.*, VII, 6, devait appartenir à une puissante famille de Transjordanie qui se sera appelée plus tard Maison des Tobiades, par le changement, très naturel après la réforme de Josias, de *Tôbh'el* en *Tobhiya(hu)*; d'après une lettre trouvée à Nimrud en 1952, le chef du pays de Tabal, voisin de Moab, occupait une place importante dans l'administration assyrienne de la Transjordane. — L. A. Mayer,

Outline of a Bibliography of the Samaritans (pp. 252-268) : exception faite des articles de dictionnaires, des informations générales que toute histoire du judaïsme palestinienne donne nécessairement sur les Samaritains, et des notations non scientifiques de simples touristes, cette bibliographie a été établie de façon aussi complète que possible, spécialement pour les travaux parus aux XVII^e^ et XVIII^e^ s. — Ainsi s'achève ce volume dont la belle richesse et l'excellente présentation constituent un digne hommage aux mérites du savant qu'il a voulu honorer.

[P. B.]

André Parrot a consacré à la ville de *Samarie* l'un de ses « Cahiers d'Archéologie Biblique » (1). Un premier chapitre résume l'histoire du royaume d'Israël, dont Samarie devint la capitale sous Omri. Le second chapitre présente Samarie israélite à la lumière de l'archéologie : les bâtiments, les ivoires, les ostraka. Le chap. III poursuit l'histoire de la ville pendant les périodes assyrienne, babylonienne, perse (omise dans le titre du chapitre) et hellénistique. Jusqu'à Alexandre, les textes nous renseignent un peu mais l'archéologie ne nous fournit presque rien; entre Alexandre et la conquête romaine, la situation est retournée : les textes nous disent très peu de chose, mais la fouille a mis au jour d'importants éléments de fortification. A l'époque romaine, chap. IV, Samarie est transformée par les constructions d'Hérode le Grand qui la dédie à Auguste sous le nom de Sébastè, mais les principaux monuments qui subsistent datent de l'époque des Antonins et des Sévères. Un dernier chapitre rappelle les souvenirs de Jean-Baptiste attachés à Samarie : la tradition sur sa sépulture et les deux églises byzantines qui lui furent dédiées. Le volume est orné de cartes, de dessins et de photographies, presque toutes prises par l'auteur lui-même.

Le livre, comme tous ceux de la collection, est d'une lecture aisée, mais les notes et la bibliographie qui le terminent assurent que cette simplicité de la présentation est le fruit d'une science exacte, au courant des tout derniers travaux. On pourrait discuter sur certains points secondaires. Par exemple, il n'est pas certain que Penuel ait été capitale d'Israël après Sichem et avant Tirṣa (p. 10); le texte de *I Rois*, XII, 25 peut signifier seulement que Jéroboam fortifia cette ville. Quant à Tirṣa, Parrot dit qu'elle commença d'être résidence royale sous Basha (p. 10); cependant, elle est déjà mentionnée dans l'histoire de la mort du fils de Jéroboam, *I Rois*, XIV, 17. Il est vrai que la Septante est différente, mais le texte massorétique doit prévaloir contre la tradition grecque qui est évidemment secondaire. Je persiste à penser, malgré la note de la p. 18, qu'Élie au Carmel luttait pour la foi monothéiste. Le caractère de la collection explique peut-être que l'auteur ne s'étende pas ou ne prenne pas position sur des questions encore controversées. La thèse d'Alt sur la fondation de Samarie et son rôle de capitale « cananéenne » d'Israël (cf. *RB.*, LXIII, 1956, pp. 101-106) est signalée dans deux notes, pp. 12 et 26, mais l'auteur ne la juge pas ni ne l'utilise dans son texte; peut-être l'a-t-il connue trop tard. On peut tirer beaucoup plus des ostraka pour la géographie et pour l'administration du royaume. Ces documents sont raisonnablement datés du règne de Jéroboam II à la p. 58, bien que la p. 44 ait donné l'impression qu'ils se rattachaient au règne d'Achab. Le problème difficile de l'origine et de la date

(1) A. Parrot, *Samarie, capitale du Royaume d'Israël* (Cahiers d'Archéologie Biblique, 7). In-8° de 117 pp., 33 cartes et figures et VIII pl. — Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1955. — Prix : 5 Fr. s.

du schisme samaritain est à peine touché p. 73. Mais il ne faut pas demander à ce livre plus que l'auteur n'a voulu y mettre; il a entendu présenter au grand public l'histoire de Samarie telle que nous la font connaître les textes et les fouilles, et il a admirablement réussi.

[R. de V.]

La vie et le temps d'Hérode le Grand (1) que M. Perowne vient d'écrire au profit du grand public cultivé est une élégante réussite. Écrivain distingué, observateur délicat, artiste et profondément humain, on sent qu'il s'est familiarisé par une étude minutieuse des sources, et s'il les exploite parfois de seconde main, c'est toujours avec une critique très en éveil. Il a su se soustraire à l'étalage d'une érudition qui harasse le lecteur plus qu'elle ne l'éclaire. Il ne se perd jamais dans le dédale d'hypothèses risquées sur des textes inexpressifs, ni dans les anecdotes vaines. Les attaches d'Hérode avec l'Idumée, par son père Antipater et sa mère Cypros, sont brièvement précisées, car elles devaient jouer par la suite un rôle considérable dans sa vie. Hérode avait 26 ans quand son père, nommé Procurateur de Judée par les Romains, lui délégua le gouvernement de la Galilée. Il faut lire (p. 45 ss.) le portrait du jeune gouverneur dans tout l'essort de ses brillantes qualités physiques, rehaussées d'adresse, d'infatigable endurance, d'aptitude innée au commandement et d'un véritable génie politique. L'homme qui devait tour à tour captiver César, Marc-Antoine, Auguste, Vipsanius Agrippa, et se dérober aux insidieuses séductions de Cléopâtre, n'était évidemment pas une personnalité négligeable, sans parler de ce que l'avenir devait révéler de sa maîtrise politique. Le récit court, alerte, émouvant et dépouillé, nous conduit à travers les prodigieuses étapes qui établirent Hérode sur le trône de Judée et lui permirent d'assurer à ce pays 30 ans de prestige et de prospérité que ses sujets ne surent pas apprécier et que la Judée ne devait plus connaître. Le jugement définitif de M. P. (pp. 176-180) est naturellement assombri par les sinistres tragédies familiales de la dernière décade du règne, mises surtout au compte de l'artério-sclérose aiguë qui conduisait le monarque à un état voisin de la démence. Il conserve néanmoins pour Hérode une très louable équité, bien que celui-ci n'ait pas su comprendre son temps agité par les rêves autonomistes et les aspirations messianiques. J'admire la brillante évocation de ce géant, sans oser m'assurer que M. Perowne l'a doté d'une réelle grandeur morale.

[L.-H. Vincent.]

Proche-Orient Ancien. — Le volume de *Textes de l'Ancien Orient en relation avec l'Ancien Testament*, publié en 1950 sous la direction de J. B. Pritchard et aussitôt devenu classique, paraît en une seconde édition, corrigée et augmentée (2). Son format a été un peu réduit pour l'égaliser avec celui du volume frère, « Ancient

(1) *The Life and Times of Herod the Great*, by Stewart Perowne. In-8° de 186 pp. avec 41 fig. dans le texte, 1 carte et un plan du Temple. Londres, Hodder and Stoughton, 1956. — Prix : 21 shil.

J'hésite à relever (p. 44) le curieux *lapsus* incident qui fait attribuer à Antipater, en 47 av. J.-C., la création du second rempart de Jérusalem, qui existait depuis le VII^e^ s.

(2) J. B. Pritchard (Ed.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, second edition corrected and enlarged, in-4° de XXI-544 pp. — Princeton U.S.A., Princeton University Press, 1955. — Prix : dol. 17.50. — Sur la première édition, cf. *RB.*, LVIII, 1951, p. 272 s.

Near East in Pictures », 1954. Le texte a été soigneusement révisé et, lorsque les corrections touchaient xua noms propres, elles ont été faites aussi dans l'Index qui termine le volume. Les indications bibliographiques ont été complétées jusqu'au début de 1955. Ces publications nouvelles ont permis d'enrichir quelques notes et d'améliorer certaines traductions. Voici les modifications qui paraissent être les plus importantes. J. A. Wilson, chargé des textes égyptiens, s'est rallié à la chronologie proposée en 1948 par Rowton, qui remonte d'une dizaine d'années les dates des XVIII^e^ et XIX^e^ dynasties. Une table chronologique révisée est donnée p. VIII, mais les corrections qu'elle suggère n'ont pas été effectuées dans le cours du volume. La traduction des textes égyptiens paraît être restée sans changement, sauf pour les textes d'exécration, pp. 328-329, qui ont été revus en utilisant un travail de S. H. Horn. Parmi les textes hittites (A. Gœtze), le Chant d'Ullikarmi, pp. 121-125, a été complété et réinterprété d'après les fragments nouveaux publiés et étudiés par Otten et Güterbock; c'est un morceau du cycle de Kumarbi, qui a des rapports évidents avec la littérature mythologique de Râs Shamrā; on y trouve même la mention du Mont Ḫazzi, qui est le Kasios des Grecs, le Ṣapan des textes ugaritiques, c'est-à-dire le Djebel el-Aqraʿ près de Râs Shamrā. Les mythes akkadiens (E. A. Speiser) ont spécialement profité de la révision. Dans le Poème de la Création, plusieurs passages ont été complétés ou mieux traduits grâce aux fragments récemment publiés par Ebeling et Gurney, surtout Tabl. IV, pp. 66-67. Le Poème de Gilmagesh a reçu des retouches inspirées par Th. Bauer et Heidel à la Tabl. VI, p. 84. La Descente d'Ishtar aux Enfers a retenu une suggestion d'Oppenheim, p. 108. Le mythe de Zu, surtout, a sérieusement gagné en conséquence des travaux de Nougayrol et d'Ebeling. La nécessité de sauvegarder la mise en pages de la première édition n'a pas permis à Speiser d'introduire à leur place toutes les modifications qu'il souhaitait faire, mais il les a données dans un Addendum, pp. 514-516, où l'on trouvera un nouveau passage du Poème de la Création, les deux fragments de Gilgamesh découverts en 1951 à Sultantépé et publiés en 1954 par Gurney, un long passage du mythe de Zu complété par le nouveau texte d'Assur édité par Ebeling.

De plus, le volume contient deux sections nouvelles, dont l'absence avait été regrettée dans la première édition. Fr. Rosenthal a traduit un certain nombre d'inscriptions phéniciennes et araméennes, pp. 499-506. On y trouve les textes classiques de Kilamuwa et Barrakab de Sendjirli, de Yeḥimilk, Yeḥawmilk et Aḥiram de Byblos, de Tabnit et Eshmunʿazar de Sidon, la stèle de Neirab, les tarifs de Marseilles et de Carthage, l'inscription de Zakir. Mais on a aussi des textes plus neufs : la dédicace à Rakabel sur une feuille d'or provenant de Sendjirli, la grande inscription de Karatépé, la stèle de Melqart, le texte principal de l'inscription de Sudjin, dont la publication complète sera prochainement assurée par MM. A. Dupont-Sommer et J. Starcky.

L'autre section nouvelle est un choix d'inscriptions sud-arabes, sabéennes, minéennes, qatabanites et hadramoutiques, présentées et traduites par A. Jamme, pp. 506-513. Les notes sont beaucoup plus abondantes que dans les autres sections parce que, nous dit-on, les textes sud-arabes en sont encore à la période du déchiffrement. Cela est peut-être vrai, mais c'est aussi vrai d'autres sections du volume, par exemple des textes de Râs Shamrā, dont l'annotation est plus sobre. On nous donne surtout des dédicaces ou des textes de construction, qui apportent peu au bibliste. Il y a cependant l'une des inscriptions où l'on avait cru trouver la mention de Lévites.

La générosité des éditeurs leur a fait publier à part ces deux chapitres nouveaux et les Addenda de Speiser aux mythes akkadiens, avec un index spécial (1). Ainsi les possesseurs de la première édition pourront-ils à peu de frais ajouter à leur exemplaire les principaux compléments que l'ouvrage a reçus. Mais il leur manquera encore toutes les améliorations du texte, qui ont été signalées plus haut, et beaucoup sans doute voudront avoir cette seconde édition, à laquelle on peut prédire un grand succès. Ce sera pour longtemps un volume que les biblistes consulteront souvent, et toujours avec profit.

[R. de V.]

La *chronologie sud-arabe* communément admise aujourd'hui s'accroche à un synchronisme assyro-sabéen. Les Annales de Sargon mentionnent, en 715, un It-i-am-ra, « roi » de Saba; une inscription de son successeur Sennachérib parle de Karib-ilu, « roi » de Saba. Ces deux personnages sont ordinairement identifiés avec deux *mukarribs* (chefs-prêtres) de Saba, Yata'amar et Karib'il, qui se sont succédé d'après les inscriptions sud-arabes et sont les 5e et 6e *mukarribs* de la liste jadis dressée par Hommel. Le début de la période des *mukarribs* aurait donc commencé vers 800 av. J.-C. et les premières inscriptions monumentales dateraient de cette époque. Elle aurait duré jusque vers 400, où le dernier des *mukarribs* prend le titre de roi et inaugure la période royale. Cette chronologie a été récemment mise en doute par Beeston dans un court article (2). Elle vient d'être contestée plus radicalement et d'une manière beaucoup plus détaillée par Mlle Jacqueline Pirenne, qui propose « une nouvelle base pour la chronologie sud-arabe » (3).

Elle remarque que les noms de Yata'amar et de Karib'il sont fréquents dans les listes des *mukarribs* et des rois de Saba et que les personnages mentionnés dans les textes assyriens peuvent être antérieurs à ceux de la liste des *mukarribs*. Si on renonce à les identifier, plusieurs difficultés créées par ce synchronisme supposé trouvent leur solution. La difficulté qui a surtout frappé l'auteur est d'ordre épigraphique. Les premières inscriptions monumentales attribuées au VIIIe siècle ont déjà un style classique et la forme des lettres (non leur valeur) est souvent identique à celle des lettres grecques dans les inscriptions des VIe-Ve siècles (cf. le tableau de la p. 30). En Grèce comme en Arabie du Sud, on trouve l'écriture en boustrophédon et l'emploi d'un signe de séparation entre les mots (4). D'autre part, il est étrange que, si la période des *mukarribs* a duré plus de quatre siècles, l'écriture ait très peu évolué, alors qu'elle change sensiblement au cours de la période royale qui suit. Tout rentre dans l'ordre si on limite la période des *mukarribs* entre le début du Ve et la fin du IVe siècle. Cela paraît confirmé par l'archéologie. Les monuments attribués à l'époque des *mukarribs* ne peuvent pas être contemporains des Assyriens, ils ne peuvent pas s'étaler sur une période de quatre siècles, ils

(1) *New Material from the Second, Revised Edition of Ancient Near Eastern Texts...* In-4° de 20 pp. — Princeton University Press, 1955. — Prix : dol. 1.

(2) A.F.L. Beeston, *Problems of Sabaean Chronology*, dans *Bulletin of the School of Or and Afr. Studies* (Londres), XVI, 1, 1954, pp. 42-52.

(3) Jacqueline Pirenne, *La Grèce et Saba. Une nouvelle base pour la chronologie sud-arabe* (Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, XV). In-4° de 108 pp. et XI pl. — Paris, Imprimerie Nationale, 1954.

(4) L'auteur dit que cet usage est entièrement inconnu aux écritures nord-sémitiques. Non, les signes de séparation existent dans les textes de Râs Shamrā et certaines inscriptions de Byblos.

sont d'époque gréco-perse. Le temple de Ḥureida, fouillé et publié par Miss Caton Thompson, est daté du ve-ive siècle. Le portique de Marib, fouillé par l'expédition Phillips et non publié en détail, est daté par W. F. Albright entre 450 et 350. La statue de bronze qui y a été trouvée et qui porte une inscription, est rattachée par Albright au sanctuaire qui serait antérieur au portique et est datée par lui du viie siècle (1), mais Mlle Pirenne lui trouve une parenté avec les bronzes grecs et pense qu'elle est de la fin du vie siècle au plus tôt. Un cheval de bronze, conservé dans la Dumberton Oaks Collection et qui porte quelques lettres sud-arabes en relief, serait également du début du ve siècle av. J.-C. Ayant ainsi établi, par l'épigraphie et l'archéologie, un synchronisme avec la Grèce, Mlle Pirenne cherche à préciser la date et la nature des premiers rapports entre Grecs et Sabéens. Elle pense que l'Arabie du Sud est entrée dès la fin du vie siècle av. J.-C. dans l'orbite du commerce grec et qu'elle a été atteinte directement à partir de l'Égypte et à travers la Mer Rouge. C'est cette influence qui a déterminé l'essor de la civilisation sud-arabe.

Ainsi ce livre, qui raccourcit de presque trois siècles la chronologie de l'Arabie du Sud, présente aussi sous un jour nouveau l'évolution historique et culturelle de cette région. La démonstration est conduite avec beaucoup de logique et de clarté, et l'on se sent entraîné. Il reste cependant des difficultés. Il est bien vrai que le synchronisme assyro-sabéen n'est pas absolument sûr, et Beeston avait déjà fait remarquer qu'il y a des chances pour que le « roi » Karib-ilu, mentionné vers 685, ne soit pas le successeur immédiat du « roi » It-i-am-ra, nommé en 715, ce qui ruinerait le rapprochement avec la liste des *mukarribs*. Mais, si on rejette ce synchronisme, il faut cependant réserver avant l'époque royale le temps des 23 *mukarribs* dont nous connaissons les noms; même si on réduit un peu ce nombre, comme font Beeston et Mlle Pirenne, on doit se souvenir que la liste est incomplète : suffit-il pour cela de deux siècles au maximum, de 500 à 300? Cela oblige d'ailleurs à abaisser beaucoup le début de la période royale, que W. F. Albright fixe à 450 av. J.-C., et il faut ensuite loger entre 300 et 115 av. J.-C. les 16 rois connus de la première dynastie sabéenne (2). L'argument paléographique est celui qui a impressionné le plus Mlle Pirenne, mais je dois en laisser la discussion aux spécialistes de l'épigraphie grecque et sud-arabe. Je ferai remarquer cependant qu'il y a une parenté évidente entre l'écriture de l'Arabie du Sud et l'écriture dedanite d'Arabie du Nord et que celle-ci est attestée au vie et au viie siècle av. J.-C. (3), même au viiie siècle si on lui rattache les deux caractères inscrits sur une jarre trouvée à Tell el-Kheleifeh par N. Glueck (4). Mlle Pirenne a senti la difficulté (p. 31). Les arguments archéologiques me semblent être parfois contestables. La statue de bronze de Marib me rappelle moins la Grèce du vie siècle que Chypre et la Syrie (5). Le cheval de la Dumberton Oaks Collection pose un curieux problème : outre les lettres en relief qu'on daterait très tôt, il porte une dédicace gravée, que le P. A. Jamme met au vie siècle *après* J.-C., ce qui d'après lui date aussi le cheval (6). Il est étrange d'avoir à cette époque une telle œuvre d'art. D'après

(1) Il accepterait maintenant la date du vie s., cf. J. Pirenne, p. 68, n. 6.
(2) Cf. aussi A. Jamme, dans *BASOR.*, **137**, Febr. 1955, p. 37 s.
(3) Cf. J. Pirenne, pp. 19 et 42 et W. F. Albright, *BASOR.*, **128**, Dec. 1952, pp. 39-45.
(4) *RB.*, XLVIII, 1939, p. 247 s. (Ryckmans); cf. en dernier lieu, W. F. Albright, *Dedan*, dans *Geschichte und Altes Testament* (Festschrift Alt), 1953, pp. 1-12.
(5) Voir aussi B. Segall, dans *AJA.*, LX, 1956, pp. 165-170.
(6) A. Jamme, dans *Dumberton Oaks Papers*, VIII, 1954, pp. 317-330.

Mlle Pirenne, la dédicace serait du ve siècle *après* J.-C., mais le bronze ferait songer à l'art grec du ve siècle *avant* J.-C. et l'inscription témoignerait d'un réemploi mille ans après la facture de l'objet; ce qui n'est pas impossible mais est très étonnant. Enfin, la conclusion historique de Mlle Pirenne est que les États sud-arabes ne sont nés qu'au ve siècle av. J.-C. et que leur civilisation s'est épanouie sous l'influence grecque, sans doute directement reçue (p. 102). L'origine de cette civilisation paraît être beaucoup plus ancienne et plus complexe (1). En vérité, nous savons peu de chose de cette contrée et nous avons grand besoin que l'archéologie nous fournisse enfin des éléments bien datés. Il serait déjà très avantageux que les résultats des fouilles de la mission Phillips soient bientôt publiés en détail. En attendant d'avoir les moyens de solution, on ne peut que féliciter Mlle Pirenne d'avoir si clairement posé le problème et si brillamment soutenu sa thèse.

[R. de V.]

Râs Shamrā. — En 1940, le Prof. C. H. Gordon avait donné la première grammaire des textes alphabétiques de Râs Shamrā-Ugarit (2); en 1947, il l'avait élargie en un *Ugaritic Handbook*, par l'addition d'un *corpus* des textes et d'un glossaire (3). Cet ouvrage est maintenant repris, et son titre légèrement différent, *Ugaritic Manual*, indique qu'il s'agit d'autre chose que d'une simple réédition (4). Il marque une nouvelle étape, qui n'est pas la dernière, dans les études ugaritiques. Les changements affectent d'ailleurs d'une manière très inégale les trois parties constitutives, qui restent les mêmes : I, Grammaire; II, Textes; III, Glossaire.

La *Part I* a profité de l'examen répété des textes par l'auteur et des travaux publiés en ces dernières années. Il est dommage que, pour cette partie, qui a été imprimée la première, Gordon n'ait pas pu utiliser l'importante monographie d'Aistleitner sur la grammaire ugaritique (5). Les chapitres qui ont été le plus modifiés sont ceux sur la phonétique (v), les pronoms (vi) et la syntaxe (xiii).

La *Part II*, textes en transcription, est identiquement celle de l'*Ugaritic Handbook :* elle ne contient que les textes publiés entre 1929 et 1947, avec les mêmes fautes d'impression. La première tâche de l'usager du *Manual* devra être de reporter sur son exemplaire les corrections qui sont rassemblées dans la *Part III*, pp. 353-356. Il devra également se souvenir, cf. p. 356, que toutes les références par page et paragraphe dans cette deuxième partie renvoient au *Handbook* et non au *Manual*. Il devra enfin noter des différences de transcription, cf. p. 3 : le signe 7 de l'alphabet, représenté par *ś* dans cette partie, est rendu par *ḏ* dans le reste du *Manual;* le signe 23, transcrit ailleurs par *ǵ*, est représenté dans cette partie tantôt par *ġ* et tantôt par *ǵ*, selon les variantes du signe cunéiforme (6). Ce *corpus* incomplet est cependant mis à jour par le ch. xv de la première partie, qui donne les textes publiés en 1951 par M. Virolleaud (textes 139-172 de la numérotation de Gordon).

(1) Voir aussi B. Segall dans l'article qui vient d'être cité.

(2) Cf. *RB.*, LIII, 1946, p. 456 s.

(3) Cf. *RB.*, LVII, 1950, pp. 274-277.

(4) Cyrus H. Gordon, *Ugaritic Manual* (Analecta Orientalia, 35). In-4° de xv-361 pp. — Rome, Pontificium Institutum Biblicum, 1955. — Prix : Lires 9.900 ou Dol. 16.50.

(5) Cf. *RB.*, LXII, 1955, p. 630.

(6) La raison de ces petits défauts n'est pas donnée, mais elle se devine aisément : la *Part II* du *Handbook*, qui devait se vendre séparément, avait été tirée à un plus grand nombre d'exemplaires; c'est le reste de ce tirage qui est utilisé pour le *Manual*.

La *Part III* s'ouvre par une nouveauté : le ch. XVIII donne une sélection de textes des grands poèmes en copie cunéiforme. Les étudiants y trouveront l'occasion d'un excellent exercice; il eût été préférable, à notre sens, de reproduire la disposition des lignes sur les tablettes, comme dans les copies de Virolleaud. Les paradigmes, qui étaient à la fin de la *Part I* du *Handbook*, ont été rejetés au ch. XIX, *Part III*, avec quelques modifications. Mais l'essentiel de cette troisième partie reste constitué par le glossaire. Il compte 2157 entrées; celui du *Handbook* en avait 2309. La raison de cette diminution est que le nouveau glossaire n'a pas retenu les mots hurrites (sauf ceux qui sont importants pour l'intelligence des textes écrits en ugaritique) ni les termes « akkadiens » (*sic* Dhorme) des textes obscurs 102-105. Par contre, ce glossaire donne beaucoup plus de place aux notes étymologiques, où entrent en considération non seulement les autres langues sémitiques mais aussi l'égyptien et même le « caphtorien », cher à Gordon (1). Pour les mots d'usage commun, ce glossaire ne donne que des références choisies; une concordance, préparée par G. D. Young, disciple de Gordon, devait obvier à cet inconvénient, cf. pp. 1 et 230, mais elle n'a pas pu être achevée à temps, cf. p. VIII. Elle vient de paraître séparément, cf. ci-dessous.

A la différence du *Handbook*, le *Manual* comporte plusieurs tables, dont la plus utile nous semble être un Index des passages bibliques avec lesquels des rapprochements sont faits, spécialement dans le glossaire. L'ouvrage se termine par plusieurs pages d'additions et corrections et par des indications bibliographiques.

On aurait pu souhaiter une refonte plus complète, où toutes les parties de l'ouvrage auraient été également mises à jour, mais tel qu'il est ce « Manuel Ugaritique » est évidemment un instrument indispensable aux biblistes et aux orientalistes.

[R. de V.]

Gordon avait demandé à l'un de ses disciples, G. D. Young, de préparer une concordance des textes ugaritiques, qui devait compléter son *Manual* (cf. p. VIII). Elle n'a pas été prête à temps pour paraître en même temps que celui-ci mais elle a été publiée l'année suivante (2). Elle suit exactement l'ordre du glossaire de Gordon, elle se contente de renvoyer à celui-ci lorsque toutes les références y ont été données, ailleurs elle donne toutes les références aux textes publiés dans le *Manual*, même pour les particules, conjonctions, prépositions, mais elle laisse de côté les enclitiques. Pour les homophones, les références sont généralement séparées selon les différents sens, ainsi *hm* I et *hm* II (ce dernier correspond à 564 du glossaire et non à 565 comme il est imprimé), *lbn* I et *lbn* II, etc...; plus rarement les références sont groupées, lorsque la distinction des sens est trop difficile, ainsi *hn* I et II, ou *k* I, II et III. Pour les noms personnels composés avec *bn* et *bt*, on notera une variation par rapport au Glossaire : ces noms sont tous indiqués sous *bn(bt)*, ce qui fait dix colonnes fort intéressantes pour l'onomastique; pour chaque nom, un rappel est donné à propos de son second élément et, le cas échéant, de son troisième; on trouvera ainsi *bn ilḫbn* sous *bn*, avec un rappel sous *il* et sous *ḫbn*. L'auteur a visé à la plus grande objectivité possible; il reste cependant une part d'interprétation personnelle dans l'attribution de certaines formes à telle ou telle

(1) Cf. *RB.*, LX, 1953, p. 594.

(2) G. D. YOUNG, *Concordance of Ugaritic* (Analecta Orientalia, 36). In-4° de VIII-73 pp. — Rome, Pontificium Institutum Biblicum, 1956. — Prix : Lires 1.800 ou Dol. 3.00.

racine. Cela était inévitable et n'empêche pas que cette concordance soit le complément nécessaire du *Manual* et un instrument de premier ordre pour l'étude des textes ugaritiques.

[R. de V.]

Pour apprécier les résultats solides acquis par les études ugaritiques et les progrès qu'il leur reste à faire, il vaut de comparer au Manuel de Gordon, qui vient d'être présenté, un livre qui a paru peu après et qui lui est en partie parallèle : les *Mythes et Légendes de Canaan* du Prof. G. R. Driver (1). C'est le fruit de dix années d'enseignement sur les grands textes poétiques de Râs Shamrā : *Keret*, *Aqhat*, les *Rephaïm*, le cycle de *Baal*, *Shaḥar et Shalim*, *Nikkal et les Kathirât*. Tous ces textes sont donnés en transcription et en traduction. Pour les désigner, Driver se sert des sigles de Virolleaud, mais il n'a pas régulièrement conservé sa numérotation des lignes dans les colonnes ou les épisodes; les vérifications en sont parfois rendues laborieuses. Les traductions sont accompagnées de brèves notes. Si l'on compare les traductions données par Gordon dans son *Ugaritic Literature* (2), on constate un accord assez général pour le fond mais de nombreuses différences de détail. Dans l'ensemble, le progrès est sensible; cependant il reste encore beaucoup de points d'interrogation.

Cet agrément sur le sens des mots ou des phrases ne signifie pas qu'on soit d'accord toujours sur la signification, la structure et le genre littéraire des poèmes. Driver résume son opinion dans une Introduction (pp. 1-25), où il donne l'argument de chaque poème et en détermine l'intention. Il refuse de voir nulle part une œuvre dramatique, destinée à être « jouée » : les « rubriques » qu'on rencontre parfois étaient premièrement destinées à guider la récitation.

Les textes sont suivis de quelques pages d'observations sur la philologie et la grammaire (pp. 128-132). Ce n'est pas un exposé systématique et développé comme la première partie du Manuel de Gordon, mais ces notes sont importantes parce qu'elles donnent, sur certaines questions encore controversées, un avis particulièrement autorisé.

La fin du livre est constituée par un glossaire. Il est moins complet que celui de Gordon parce qu'il ne réunit que les termes employés dans les textes précédemment traduits, mais les références sont plus nombreuses. Les sens sont suivis de l'indication du savant qui les a proposés le premier; la fréquence de l'abréviation « Dr » souligne l'apport substantiel de Driver lui-même à l'établissement d'un dictionnaire ugaritique. Des notes nombreuses donnent les équivalents des autres langues sémitiques qui justifient la traduction adoptée. L'ordre des mots ne suit pas l'ordre des lettres qu'avaient établi les scribes d'Ugarit et que l'on connaît par deux « alphabets » de Râs Shamrā; il ne suit pas, comme chez Gordon, l'ordre de l'alphabet hébreu, les huit lettres supplémentaires étant insérées près de leurs parentes. Driver a choisi un ordre phonétique, qui déconcerte un peu au premier abord. Le livre est précédé d'une bibliographie qui s'arrête en 1954 et il se clôt par une table des références bibliques. Cet ouvrage d'un sémitisant de première valeur

(1) G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends* (Old Testament Studies published under the auspices of the Society for Old Testament Study, 3). Petit in-4° de xiv-169 pp. — Edinburgh, T. and T. Clark, 1956. — Prix : 25 sh.

(2) Cf. *RB.*, LVII, 1950, p. 277.

est très important et tous ceux qui veulent utiliser ces textes difficiles devront nécessairement y recourir.

[R. de V.]

Une étude spéciale est consacrée par J. Gray au *poème de Keret* (1). Après une introduction, sur laquelle on va revenir, l'ouvrage contient la transcription et la traduction du texte, suivies d'un abondant commentaire. Comparée aux traductions récentes de Ginsberg (2) et de Driver (3), celle de Gray ne semble pas apporter un gain notable, mais les études ugaritiques en sont encore au stade où toutes les suggestions doivent être soigneusement examinées. Le commentaire est très détaillé et fort utile par les nombreuses références qu'il donne à d'autres interprétations et à des travaux spéciaux, parfois peu accessibles.

Gray, de même que Ginsberg, Driver, Gordon, Pedersen..., refuse de trouver dans I K 110-114 et le parallèle 212-217 les termes géographiques que j'avais essayé de déterminer et de localiser en Galilée (4) : les mots que j'expliquais comme des toponymes seraient des verbes ou des noms communs. Je m'incline devant ce *consensus* des doctes, et j'abandonne volontiers cette hypothèse, qui était sans doute trop belle pour être vraie. Toutes les autres allusions géographiques ou historiques qu'on avait cru lire dans le poème, Édom et le Négeb, Téraḥ, les Ashérites et les Zabulonites disparaissent également des traductions récentes. Il n'en reste pas moins que, de tous les poèmes de Râs Shamrā, celui de Keret est le moins mythologique, le plus proche d'une histoire humaine. Ginsberg et Driver estiment qu'il contient probablement un noyau historique, sans qu'on puisse préciser davantage. Gray étudie ce point dans son introduction (pp. 1-6), où il cherche à replacer le poème dans son contexte culturel. Le mariage de Krt avec Ḥry, la fille du roi Pbl, et la fondation d'une nouvelle dynastie issue de cette union, seraient un souvenir de la symbiose entre Sémites et Ḥurrites en Syrie du Nord au IIe millénaire av. J.-C. Ce ne serait ni une *saga* ni une épopée, ce serait ce que Gray appelle un « mythe social » : il exprime, et par conséquent il perpétue, certains aspects que l'on considérait comme vitaux pour la société, et spécialement ce qui concernait la personne et les pouvoirs du roi. Gray suppose que le poème était récité au mariage des rois d'Ugarit. L'hypothèse est intéressante mais fort incertaine. Certes, le texte que nous possédons a un rapport évident avec l'idéologie royale. Cependant il ne paraît guère adapté à la célébration d'un mariage royal : il débute en rappelant la fuite (ou la mort) d'une première femme de Keret (5), la mort de ses enfants et la destruction de sa maison; il se termine par la rébellion d'un de ses fils. De plus il faut tenir compte, plus que ne fait Gray, p. 5, de l'état incomplet où le texte nous est parvenu : il manque probablement une ou plusieurs colonnes au début et au milieu, il en manque certainement une ou plusieurs à la fin. Néanmoins, on accueillera avec

(1) J. Gray, *The Krt Text in the Literature of Ras Shamra. A Social Myth of Ancient Canaan* (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui, V). In-4° de x-66 pp. — Leiden, E. J. Brill, 1955. — Prix : Flor. 10.

(2) *The Legend of King Keret*, 1946, cf. *RB.*, LV, 1948, pp. 146-147. Repris dans J.B. Pritchard, *ANET.*, 2e ed., 1955, pp. 142-149.

(3) *Canaanite Myths and Legends*, 1956, cf. ci-dessus, p. 312.

(4) *RB.*, XLVI, 1937, p. 362 s.

(5) 1 K 14. Il est vrai que Gray traduit autrement, mais l'interprétation de Ginsberg, Driver, etc... paraît préférable.

reconnaissance le travail sérieux de Gray et on notera sa réaction contre une interprétation purement mythique ou cultuelle (1).

[R. de V.]

M. H. Pope a consacré une belle monographie au *dieu El dans les textes ugaritiques* (2). C'est une étude exhaustive du nom de ce dieu, de ses attributs et épithètes, du lieu où l'on supposait qu'il résidait, de sa place dans le panthéon. Tout est fort intéressant, fondé sur une connaissance approfondie des textes, des parallèles orientaux, des travaux spéciaux, même les plus récents. Il y a beaucoup de suggestions personnelles, qui méritent l'examen. Les idées les plus neuves concernent le séjour supposé d'El et sa position par rapport aux autres dieux ; leur exposé remplit toute la seconde moitié du volume, pp. 61-104.

D'après Pope, El est représenté comme habitant une retraite souterraine en rapport avec la source des fleuves et la montagne du monde infernal. Il estime que cet habitat était localisé par ses fidèles à Afqa : dans un paysage admirable, un torrent, le Fleuve Adonis des Anciens, jaillit d'une grotte qui s'enfonce dans la montagne ; sur l'autre versant de celle-ci, un lac intermittent, Birket el-Yammuneh, est probablement relié au même système d'eau, et ce phénomène naturel a pu engendrer des spéculations mythologiques. L'hypothèse est attrayante mais les arguments paraissent insuffisants. Le rapprochement entre Afqa et *apq*, que les textes de Râs Shamrā utilisent dans la description de l'habitat d'El, est illusoire : *apq* est un nom commun (canal, courant d'eau) et Afqa n'est qu'un des nombreux noms géographiques dérivés de la même racine, *Apqu*, *Apheq*, *Apheqa*, qui sont disséminés de la Mésopotamie à la Palestine. D'autre part, il n'y a aucun témoignage, ni littéraire ni archéologique, que ce lieu ait été vénéré avant l'époque romaine et on y attacha alors le souvenir non pas du dieu El mais des amours d'Aphrodite et d'Adonis. Enfin, il est sans doute vain de chercher à localiser sur terre cet habitat d'El que les textes ne désignent par aucun toponyme et paraissent situer dans un éloignement mythique.

Plus important est le problème de la place que tenait El dans le panthéon d'Ugarit. Pope estime que, malgré les honneurs qui lui sont rendus, El est en train de perdre ou a déjà perdu sa position de maître des dieux : il est relégué dans le monde souterrain, il est représenté comme un roi détrôné, sénile et impuissant. Il cède la place au jeune dieu Baal. Dans son étude sur Baal, Kapelrud était arrivé à une conclusion analogue (3). Il y a des arguments sérieux en faveur de cette thèse, et des parallèles frappants : Kronos déposé par Zeus chez les Grecs, Kumarbi supplanté par Télépinu chez les Hittites. Il reste cependant des difficultés. Dans III AB B 19-31, El préside l'assemblée des dieux sur une montagne, ce qui va à la fois contre l'hypothèse d'un séjour souterrain d'El et contre celle de son éviction par Baal, et Pope est obligé de supposer que cet épisode reflète un état antérieur du mythe, p. 96. Le poème de Shahar et Shalim dépeint la vigueur sexuelle d'El en des termes très crus, qui ne s'accordent pas avec sa sénilité supposée, et Pope doit expliquer qu'El, en l'occurrence, s'est aidé de recettes magiques, p. 37 s.

(1) Une intéressante et originale recension de ce livre a été donnée par le regretté P. Follet : *Le poème de Krt mythe social?* dans *Biblica*, XXXVII, 1956, pp. 341-348.

(2) M. H. Pope, *El in the Ugaritic Texts* (Supplements to *Vetus Testamentum*, II). In-8° de x-116 pp. — Leiden, E. J. Brill, 1955. — Prix : Flor. 14.

(3) A. S. Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Texts*, 1952 ; cf. *RB.*, LX, 1953, p. 457.

D'autres textes ont été utilisés par Løkkegaard pour montrer qu'El à Râs Shamrā n'était pas un *deus otiosus* (1) : il reste à la tête du panthéon, il garde une autorité qui n'est pas seulement nominale. Tout cela invite à un jugement nuancé : les poèmes de Râs Shamrā, et spécialement le cycle de Baal, représentent sans doute l'entrée de Baal dans le panthéon et l'établissement de sa suprématie sur les autres dieux, mais sous la suzeraineté d'El (2). Faut-il aller plus loin et, avec Eissfeldt (3), reconnaître à El d'Ugarit le caractère d'un dieu suprême, dont les autres dieux ne seraient qu'une émanation et, conséquemment, admettre une tendance au monothéisme, au moins chez une partie de ses fidèles? Contre cette idée, Pope réagit vigoureusement, pp. 85 s.; 103 s. La question se pose cependant, et elle est importante pour la religion de l'Ancien Testament. Elle a été récemment reprise par Eissfeldt lui-même dans une étude sur les rapports entre El et Yahvé (4). Il remarque qu'il n'y a pas de trace, dans la Bible, d'une lutte entre El et Yahvé, comme entre Yahvé et Baal. D'autre part, les Patriarches paraissent avoir trouvé en Canaan un culte vivant du grand dieu El et certains de ses attributs ont très tôt été transférés à Yahvé. C'est une objection contre la thèse d'une dégradation d'El et, avant même de pouvoir lire le travail d'Eissfeldt, Pope a voulu y répondre : dans la dernière page de son livre, il reconnaît que cette dégradation a pu n'être pas générale dans tout le domaine où il était vénéré et que les Patriarches ont connu El au plus haut de son prestige. Cette concession signifie que la thèse qu'il soutient n'est pas pleinement assurée. Sa monographie n'en reste pas moins une contribution de première qualité à l'étude de la religion de Râs-Shamrā.

[R. de V.]

Langue hébraïque. — Certains professeurs enseignent l'hébreu comme une langue vivante, — qu'il est redevenu. D'autres, par contre, préfèrent la méthode classique, celle des langues mortes. La première manière a, sans nul doute, plus d'attrait pour l'élève à qui l'on fait grâce, au début, des dernières découvertes linguistiques. Mais si les hébraïsants novices sont déjà versés dans la philologie classique, ils peuvent vouloir comprendre l'évolution des formes qu'ils apprennent, ce qui, au reste, favorise leur rétention par la mémoire. C'est pour ce dernier groupe : les étudiants d'Ancien Testament dans les Facultés de théologie que M. A. Bertsch a composé sa *Grammaire hébraïque* (5). Ces théologiens auront donc en main un bon *Précis* qui donne l'essentiel sur l'hébreu et sa place parmi les langues sémitiques; son écriture; sa phonétique; sa morphologie et, finalement, sa syntaxe, très sommairement traitée (six pages). Un double vocabulaire, le premier par leçon, le second général, par ordre alphabétique, et riche d'un peu plus d'un millier de mots, permet de faire les *Exercices* (vingt-six thèmes et soixante versions) (6) qui terminent cet ouvrage dont la disposition typographique, avec ses nombreux tableaux, est excellente. On souhaitait un complément à la Gram-

(1) F. Løkkegaard, *A Plea for El, the Bull, and other Ugaritic Miscellanies*, dans *Studia Orientalia Ioanni Pedersen... dicata*, 1953, pp. 232 ss.

(2) Ainsi Driver, *Canaanite Myths and Legends*, p. 21.

(3) O. Eissfeldt, *El im ugaritischen Pantheon*, 1951.

(4) O. Eissfeldt, *El and Yahweh*, dans *Journal of Semitic Studies*, I, 1956, pp. 25-37.

(5) A. Bertsch, *Kurzgefasste hebräische Sprachlehre*. In-8° de 217 pp. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1956. — Prix : DM 12,60.

(6) Un *Index* spécial donne, pour les versions, la provenance de chacune des phrases, tirées exclusivement de la Bible.

maire hébraïque de G. Beer-R. Meyer. Le présent exposé jouera fort bien ce rôle.

[B. Couroyer.]

Langue égyptienne. — Qu'un ouvrage aussi spécial que la *Grammaire de l'Égyptien classique* de G. Lefebvre, paru au Caire en 1940, ait été épuisé en 1950, dix ans après sa publication, mais cinq ans seulement après son arrivée en France, témoigne de la valeur de l'œuvre et de l'intérêt suscité par la civilisation égyptienne.

La nouvelle édition, préparée par l'auteur assisté de M. Serge Sauneron (1), a incorporé, dans le texte ou dans les notes, le résultat des recherches des dix dernières années. Seule une comparaison, mot à mot, des deux éditions, permet de déceler cet apport nouveau et d'apprécier le soin dont les traductions ont été l'objet, leur fidélité et leur élégance. Les précisions apportées sont, parfois, le fruit de longues discussions (2). Parfois une simple note fait allusion, sans vouloir s'y engager à fond, à un important problème (3). La liste des hiéroglyphes a été, elle aussi, mise à jour et la lettre initiale de la série a été répétée en haut de chaque page, ce qui facilite beaucoup la consultation (4).

Cette deuxième édition de la Grammaire de l'Égyptien classique connaîtra, nous l'espérons, le succès de la première. Elle devra toujours être à portée de la main de ceux que l'égyptologie, ou les langues orientales en général, intéressent (5).

[B. C.]

Langue et littérature coptes. — Les ouvrages en langue copte parvenus jusqu'à nous sont d'une extrême variété : Textes gnostiques et manichéens; traductions des Livres Saints; Apocryphes; textes patristiques, hagiographiques, liturgiques et historiques, à quoi viennent s'ajouter des textes non littéraires, comme des traités de médecine, des recettes magiques, des lettres, des documents

(1) G. Lefebvre : *Grammaire de l'Égyptien classique*, 2e éd. revue et corrigée avec la collaboration de Serge Sauneron. In-4° de xx-471 pp. (Inst. Fr. d'Arch. Orientale, Bibliothèque d'Études, T. XII). Le Caire, 1955.

(2) *Nṯr nfr* est rendu non plus par *le dieu bon* mais par le *dieu parfait*, comme dans *Romans...*, et cela à la suite d'une correspondance avec V. Loret : cf. *Kêmi*, XIII, 1954, p. 10. *Šḥty* a été traduit par *Oasien*, après de multiples consultations : *ibid.*, XII, 1952, pp. 6 ss.

(3) Par. 152, p. 85 : « C'est un unique que donne le dieu » et, en note : « Ou mieux peut-être : Dieu ». C'est toute la question du monothéisme qui est ici évoquée, telle que le Ch. Drioton vient de l'exposer : *La Religion égyptienne*, dans *Histoire des Religions* (M. Brillant et R. Aigrain), **3**, pp. 25 ss. et surtout 40. S'il est des cas, au reste assez rares, où *nṯr* semble devoir se traduire par « un dieu », la théorie du monothéisme égyptien n'en reste pas moins fort séduisante. Cf. également : A. Massart, *The Leiden Magical Papyrus* I 343 + I 345, p. 67, remarque 13 et É. Drioton dans *Bibliotheca Orientalis*, XII, 1955, p. 165.

(4) Dans *RB.*, LV, 1948, pp. 147 ss., j'avais signalé deux inadvertances dans la liste des signes hiéroglyphiques. L'abrégé hiératique de la petite caille (*w*), **G** 43*a* et § 116, se rencontre déjà dans l'*Inscription d'Ahmès, fils d'Abana* (cf. V. Loret, p. ii), donc au début de la xviiie dyn. Quant à **O** 41a, p. 409, n. 2, ce n'est pas H. Gauthier mais H. P. Blok (*Kêmi*, I, 1928, p. 127) qui en fait un piédestal.

(5) D'importants articles sur la grammaire égyptienne sont parus depuis la publication de cet ouvrage. Je signalerai seulement l'étude de J. Vergote (*Aegyptologische Studien*, herausgegeben von O. Firchow, 1955, pp. 338 ss.) dans laquelle il essaye de réduire à une seule fonction, celle de *nexus*, pour désigner la relation prédicativale en général, les emplois apparemment différents du pseudo-participe.

juridiques, des inventaires et des comptes. Nombreuses sont donc les disciplines qui requièrent, peu ou prou, l'étude de la langue copte dont la connaissance, seule, permet d'accéder, sans truchement, à ces productions qui intéressent, à des degrés divers, la critique textuelle biblique, l'histoire des doctrines, celle de la chrétienté primitive et l'histoire générale de la civilisation dans ce milieu très spécial qu'est la Vallée du Nil. Mais ce sont sans doute les linguistes, les égyptologues, qui s'intéressent le plus à cette langue, dernier stade de l'Égyptien, qui a permis à Champollion de percer le mystère des hiéroglyphiques.

Pour s'initier au copte, on avait à sa disposition les *Précis* de Steindorff, d'I. Guidi, de J. M. Plumley, ou les grammaires plus complètes de Stern, de Steindorff, de Mallon ou de Chaîne. Mais les études grammaticales de ces dernières années, pour ne citer que celles de H. J. Polotsky, ont fait progresser notre connaissance de la syntaxe, plus compliquée qu'on ne l'avait soupçonné dès l'abord. M. Walter C. Till, bien connu par ses éditions de textes et ses travaux de dialectologie, présente une nouvelle *Grammaire copte* (1) au courant des tout derniers travaux. Mais, parmi les dialectes coptes, qu'on ne peut exposer tous de front, lequel va-t-on prendre pour base? Mallon avait choisi le bohaïrique, langue liturgique. Steindorff avait adopté le sahidique. C'est encore cette forme classique du copte qu'adopte W. Till. Après des généralités sur la langue et son écriture, il expose brièvement la phonétique et, ensuite, la morphologie et la syntaxe, celle-ci très en détail. Tout au long du livre les paragraphes les plus importants, auxquels le débutant autodidacte doit donner toute son attention, sont marqués d'un astérisque.

La *Chrestomathie* présente des textes variés : Apophtegmes des Pères; Sentences des Philosophes; extraits d'Apocryphes, de textes bibliques ou hagiographiques; lettres et pièces juridiques. Leur traduction, qui peut se faire à l'aide d'un double vocabulaire copte et grec, est facilitée par de nombreux renvois aux paragraphes de la Grammaire.

Ce magnifique ouvrage, chef-d'œuvre de science linguistique qui donne constamment les anciennes formes égyptiennes, bourré de références (environ mille cinq cents au bas des pages) est, pour le moment, sans rival. Il est malheureusement réservé à ceux qui possèdent l'allemand. Souhaitons, pour l'avancement des études coptes, la prompte publication d'une grammaire en français qui, sans lui faire tort, aura sa place auprès de celle de W. Till, comme celle de G. Lefebvre auprès de celles d'Erman et de Gardiner.

[B. C.]

L'*œuvre de l'Abbé Isaïe*, qui a connu une grande fortune chez les Grecs et les Nestoriens, n'était pas moins en honneur parmi les moines coptes. Nous en avons pour preuve deux manuscrits sahidiques des x^{e} et xi^{e} s., provenant de Deir el-Abiad (2), manuscrits dont les fragments sont aujourd'hui dispersés dans différentes bibliothèques (Londres, Naples, Paris, Leyde et Vienne). Ce sont ces *membra disjecta* que M. A. Guillaumont édite et traduit (3).

(1) W. C. Till, *Koptische Grammatik (Saïdicher Dialekt), mit Bibliographie, Lesestücken und Wörterverzeichnissen.* Petit in-8° de 360 pp. Leipzig, Otto Harrassovitz, 1955. — Prix : relié toile DM 38.

(2) Appelé aussi Deir Amba Shenoudi, près de Sohâg, à 470 km au sud du Caire.

(3) *L'Ascéticon copte de l'Abbé Isaïe.* Fragments sahidiques édités et traduits par A. Guil-

M. G. s'est fixé pour tâche de reproduire le texte copte aussi fidèlement que possible en signalant, par des sigles spéciaux, les lacunes, irrémédiables ou non. Mais, pour en faciliter la consultation, il a séparé les mots, résolu certaines abréviations et renoncé à la disposition en colonnes.

La traduction, qui vise plus à la fidélité qu'à l'élégance, fait ressortir clairement les mots ajoutés pour la clarté, comme aussi les mots grecs et les mots restitués. Les notes dont elle s'accompagne fournissent tous les éclaircissements nécessaires et signalent d'intéressants rapprochements avec les écrits d'autres auteurs, comme Évagre le Pontique. La confrontation de la doctrine de l'Abbé Isaïe, dont on nous promet une étude d'ensemble, avec celle de ces autres écrivains, permettra, sans doute, d'établir définitivement l'identité encore controversée de l'auteur de cet *Ascéticon*. S'agit-il, comme le soutient la thèse traditionnelle, d'un moine égyptien du IVe siècle, ou bien de ce moine Isaïe, d'origine égyptienne, lui aussi, mais qui vécut dans la région de Gaza, où il mourut en 488? Les recherches érudites de M. G. lui permettront sans doute de trancher définitivement le débat.

L'approbation donnée à ce travail par les autorités de l'École des Hautes Études en garantit la valeur. Aussi ne risquerai-je qu'une simple remarque à propos du mot ἐντολή. Il se rencontre sept fois : **10**, 3, 8, 29; **15,** 23; **18,** 17, 18; **23,** 21. A six reprises il est traduit par « commandement », sens normal de ce vocable grec. Une fois, cependant, il est rendu par « obligation » : « Mais (ἀλλά) accomplissons nos obligations (ἐντολή) selon (κατά) notre pauvreté » (p. 59, l. 4-5). Cette acception insolite d'ἐντολή attire aussitôt l'attention. Si l'on se reporte au texte grec édité par Augoustinos, on y lit bien, en effet : ἀλλὰ ἐπιτελέσωμεν τὰς διακονίας ἡμῶν (1), ce que la version latine de Zinus traduit par : *sed ministeria nostra pro viribus exsequamur* (2). Le texte copte, lui, porte : ⲁⲗ[ⲗⲁ] ⲡⲁⲣⲉⲛⲉⲣ ⲛⲉⲩⲉⲛⲧⲟⲗⲏ. Le suffixe de l'article possessif étant celui de la troisième personne masculin singulier, il s'agit non de nous et de *nos* obligations, mais de Dieu et de *ses* commandements : « Accomplissons ses commandements selon notre pauvreté », ce qui est en parfait accord avec le contexte, puisque le début de ce morceau pose le principe que chacun, petit ou grand, doit, quels que soient ses moyens, accomplir les commandements de Dieu (**10**, 3). Le texte copte, qui rend à ἐντολή son sens normal, me paraît donc préférable au texte grec. En tout cas, cette divergence des deux textes valait d'être mentionnée.

[B. C.]

Patristique — Depuis quelques décades, un certain nombre de controverses se sont élevées au sujet de *la christologie de Théodore de Mopsueste :* fut-il, oui ou non, le père du nestorianisme? On sait qu'il fut condamné à ce titre par le concile de Chalcédoine, mais les études récentes de M. Richard et de Mgr Devreesse ont tenté de le réhabiliter, en montrant spécialement que les textes sur lesquels on avait étayé la condamnation avaient été falsifiés durant le siècle et quart qui avait séparé la mort de Théodore du concile de Chalcédoine. C'est à étudier ce problème que le

LAUMONT (Inst. Fr. d'Arch. Or., Bibliothèque d'Études coptes, T. V.). Gd in-8° de XII-117 p. Le Caire, 1956.

(1) Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν ἀββᾶ Ἡσαίου λόγοι κθ' ἐξ Ἱεροσολυμιτικοῦ χειρογράφου ιζ' αἰῶνος, Jérusalem, 1911, p. 50.

(2) Publiée dans MIGNE, *PG.*, XL, col. 1128.

Père Francis A. Sullivan vient de consacrer un volume (1). Après avoir fait le point des controverses actuelles, il critique les thèses de M. Richard, selon qui les extraits grecs du *De Incarnatione* que nous avons gardés, montreraient de sérieuses altérations par rapport à la version syriaque, qui, elle, représenterait mieux le texte primitif de Théodore. Le Père S. passe ensuite à la critique de la thèse de Mgr Devreesse qui aboutissait aux mêmes résultats que ceux de M. Richard, mais à partir de textes différents. En conclusion, les fragments grecs qui nous ont été conservés de l'œuvre de Théodore, même s'ils ont été parfois séparés de leur contexte, représentent cependant des témoins valables de la véritable doctrine de l'exégète antiochien. Dans un dernier chapitre, le Père Sullivan étudie alors la christologie même de Théodore, spécialement sa conception des deux natures et l'idée qu'il se faisait de l'Incarnation; puis il la compare aux doctrines de Nestorius. La conclusion est celle-ci : « On ne peut nier que Théodore de Mopsueste, en dépit de ses intentions orthodoxes, fut réellement ce qu'il a été si longtemps appelé : le père du Nestorianisme » (p. 288). Je laisse à d'autres plus compétents le soin de juger si ces conclusions sont justes ou erronées. De toute façon, le sérieux avec lequel cette étude est menée invitera les spécialistes à prendre parti dans cette controverse.

[M.-E. B.]

Harry A. Wolfson s'était signalé, voici quelques années, par un ouvrage remarquable sur Philon. Il le prolonge par le premier volume d'une *Philosophie des Pères de l'Église* (2). Son idée est de montrer comment des données et des techniques philosophiques se sont introduites dans une foi non-philosophique, comment la formulation de celle-ci a été retravaillée en conséquence, quels nouveaux problèmes ont été alors posés et de quelle technique on se servit pour les résoudre. Ainsi se constituaient ensemble une version grecque de la foi chrétienne, et une version chrétienne de la philosophie grecque. Considérant ce double phénomène, le livre est proche d'une histoire des dogmes, mais ne lui est pas identique. Sans être compétent sur ces questions difficiles, on peut dire que l'ouvrage de W. se recommande par la fermeté de sa pensée et par l'abondance de son information, sans parler du reste de l'œuvre de son auteur. Celui-ci ne pouvait entreprendre son ouvrage sans dire quelque chose du point de départ : la doctrine du N. T. Dans une première partie : « foi et raison », il montre bien comment S. Paul oppose la sagesse de Dieu à toute espèce de sagesse humaine, ce qui ne l'empêche pas de faire usage de la philosophie banalisée de son temps. W. montre bien aussi en quoi consiste l'allégorie paulinienne, toute proche du midrash rabbinique, malgré son nom philonien. C'est dans la deuxième partie : « la Trinité, le Logos, et les idées platoniciennes », que W. a gravement manqué à comprendre l'objet de son étude. Il part de deux observations justes qu'il combine arbitrairement. D'une part, S. Paul identifie Jésus avec le Messie préexistant des apocalypses. D'autre part, il montre Jésus habité par le S.-Esprit, ce qui sera aussi la présentation des synoptiques. Il doit donc être possible d'identifier ces deux personnalités célestes (p. 163); il y a ainsi Trinité depuis la naissance de Jésus, mais seule-

(1) Francis A. Sullivan, S. J., *The Christology of Theodore of Mopsuestia* (Analecta Gregoriana cura Pontificiae Univ. Gregorianae edita, vol. LXXXII, Series Facultatis Theologiae, Sectio B, n. 29). In-8° de viii-300 pp. Romae, Aedes Universitatis Gregorianae, 1956.

(2) Harry A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers.* Vol. I. *Faith, Trinity, Incarnation.* Gd in-8° de xxviii-635 pp. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1956. — Prix : 10 dol.

ment dualité auparavant (p. 182). A défaut de textes formels, W. appuie cette hypothèse sur les arguments suivants (p. 164) : S. Paul identifie le Christ préexistant avec la Sagesse personnifiée du Ps.-Salomon; or celui-ci met en parallèle la Sagesse et le Saint-Esprit, donc ces deux personnalités sont identiques. Salva reverentia, nego consequentiam; il ne s'agit pas ici de notions logiquement définies, telles qu'on puisse raisonner par syllogisme. Le deuxième argument est le suivant : le « Rocher spirituel qui était le Christ » montre le Messie préexistant identique au Saint-Esprit; d'ailleurs Philon identifiait ce même Rocher à la Sagesse (p. 164)... Il devient alors facile de comprendre comment l'Esprit-Sagesse-Christ prend dans la nouvelle révélation le rôle que jouait la Loi, et comment d'autre part le Christ et l'Esprit jouent le même rôle vis-à-vis des croyants (pp. 165-166). On comprend aussi comment S. Paul attribue au Christ céleste le rôle de « tenir toutes choses réunies » (*Col.*, I, 17) que *Sag.*, VII, 24 attribue à l'Esprit. On touche ici le vice du système. *Col.*, I, 17 lu comme il convient après I, 14 ne montre pas la moindre dualité entre Jésus et le Messie préexistant, et aucun texte du N. T. ne la montre non plus. W. trouve un peu plus loin l'occasion d'expliquer sa conception du rapport entre les deux Messies : il est comparable au rapport entre le Tabernacle céleste et l'œuvre réalisée ici-bas par Bézaléel (p. 175). C'est bien une dualité et aucun texte n'y fait écho. Au contraire, de nombreux textes montrent une certaine dualité entre Jésus et l'Esprit, malgré leur étroite association. Cette théorie entraîne son auteur à une curieuse inconséquence. Examinant la théologie de S. Jean, il y reconnaît la place tenue par le Logos et celle tenue par l'Esprit. En vertu de l'origine philonienne qu'il attribue à cette théologie, il conclut que l'Esprit est « évidemment distinct du Logos » (p. 181). Comme toutefois l'Évangile ne le dit pas expressément, W. termine son examen du N. T. en laissant la question en suspens (p. 182). En fait, sa pensée paraît bien fixée, et c'est en fonction de celle-ci qu'il interprète les Pères apostoliques (chap. XI); je ne vois pas qu'aucun des textes cités soit formel, si ce n'est dans le Pasteur d'Hermas. Il ne nous revient pas d'examiner jusqu'à quel point ce faux départ a pu compromettre le reste de l'ouvrage. Une fois admise, au chap. XII, la différentiation du Logos et de l'Esprit, il n'y a pas de raison que les grandes qualités de l'A. ne retrouvent leur pleine action. Ce livre intéressera donc aussi bien les spécialistes de la patristique que ceux de la théologie spéculative, sans parler de ceux que touche la question de savoir si la philosophie grecque a oui ou non contaminé la pureté du message chrétien.

[M. Du Buit.]

Le Gérant : J. Gabalda

Imprimé en France
TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C^ie^. — MESNIL (EURE). — 3678.
Dépôt légal : 2^e^ trimestre 1957.

L'ORDRE PRIMITIF DES CHAPITRES XXIV-XXVIII DU LIVRE DE JOB

Il est peu d'endroit dans la Bible qui ait suscité autant de discussions et d'hypothèses critiques que les chapitres précédant dans *Job* l'éloge de la Sagesse (XXVIII). Le nombre des corrections et des conjectures proposées est immense. L'excellent résumé analytique de C. Kuhl (1) dispense de les énumérer ici, d'autant que la *Revue* a traité naguère de cette question si difficile (2). Au terme de son minutieux bilan, Kuhl estime que tout essai de reconstruction doit être considéré comme chimérique et désespéré. Et il cite le mot de F. Baumgärtel qui voit dans la fin du troisième cycle de discussions entre Job et ses amis un vaste champ de ruines (3). Les travaux les plus récents ne sont pas moins pessimistes. J. Herz tente de récupérer le troisième discours de Sophar dans XXVII, 7-9, 11, 13-23 (4); mais F. Stier ne se prononce pour aucune solution (5), et C. Westermann considère ces chapitres comme une collection de fragments plus ou moins authentiques (6).

Faut-il en prendre son parti et renoncer à y voir clair? En attendant la publication des fragments découverts à Qumrân, qui n'apporteront peut-être aucun élément nouveau dans cette question, il a semblé opportun d'exploiter à fond l'hypothèse énoncée en quelques lignes par A. Lefèvre (7) et qui ne semble pas avoir assez retenu l'attention des exégètes. Elle est pourtant très simple, puisqu'elle n'admet ni lacune, ni surcharge au texte actuel, mais suppose seulement deux transpositions. Si Sophar ne parle pas, c'est que Job lui coupe la parole et fait lui-même la repartie attendue en prenant comme point de départ les derniers mots de Sophar (XX, 29, repris

(1) *Neuere Literarkritik des Buches Hiob*, *Theolog. Rundschau*, XXI, 1953, pp. 277-281.
(2) *A. Régnier*, *RB.*, 1924, pp. 186-200; *P. Dhorme*, *ibid.*, pp. 343-356.
(3) *Der Hiobdialog*, *BWANT.*, IV, 9, 1933, p. 156.
(4) *Untersuchungen zum Problem des Hiobbuches*, *Festschrift A. Alt (Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx Universität*, IV), 1953/4, p. 110.
(5) *Das Buch Hiob hebräisch und deutsch*, 1954, pp. 233 et 317.
(6) *Der Aufbau des Buches Hiob*, 1956, pp. 102-104.
(7) *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, IV, 1949, col. 1078.

dans XXVII, 13). La réponse de Job à Éliphaz s'achève à XXIV, 17. Bildad rappelle alors (XXVI, 5-14 + XXV, 2-6) « que Dieu pénètre les ombres les plus épaisses et que personne n'est juste devant lui ». Mais Job reste inébranlable (XXVI, 2-4 + XXVII, 2-12). Dans XXVII, 11, il annonce qu'il va faire connaître à ses amis la main de Dieu (ce sera l'hymne à la Sagesse, XXVIII), et il reprend ironiquement les paroles vaines de ses amis (XXVII, 13-23). Il continuera ce persiflage dans XXIV, 18-25 qui s'achève par un défi consacrant leur défaite et mettant le point final au dialogue.

Pour expliquer le désordre actuel, Dhorme avait déjà supposé une erreur matérielle de pagination (1). Reprenant cette idée, Lefèvre suppose que la cinquantaine de versets, de XXIV, 18 à XXVII, 23, était copiée sur cinq colonnes à peu près égales : 1) XXVI, 5-14; 2) XXV, 2-XXVI, 4; 3) XXVII, 2-12; 4) XXVII, 13-23; 5) XXIV, 18-25. Le cinquième feuillet a pris la place du premier, lequel est tombé après le deuxième, ce qui donne la suite actuelle (5^{e}, 2^{e}, 1er, 3^{e}, 4^{e}). Le texte aurait été arrangé après coup; XXVII, 1, « Et Job continua de s'exprimer en sentences et dit », vient de XXIX, 1. L'un des avantages, et non des moindres, de cette solution, est de replacer le chapitre XXVIII dans sa vraie perspective; non seulement est ainsi justifiée la présence du *kî* initial, comme lien logique avec ce qui précède, mais la question d'authenticité est par là même résolue; l'éloge de la Sagesse divine, mystérieuse et inaccessible, met fin au premier acte, aux discussions qui précèdent. Encore faut-il vérifier la possibilité d'un tel ordre en se reportant au texte. Pour juger de l'arrangement proposé, il faut donc citer intégralement la fin du troisième cycle de discussions. Le texte n'en est d'ailleurs pas aussi corrompu qu'on le dit habituellement. Quant à l'hypothèse de feuillets déplacés, il y aura lieu de lui substituer une autre hypothèse fondée sur la disposition des manuscrits de Qumrân.

***

En réponse à Éliphaz qui soutient que Dieu délivre l'innocent et exauce l'humble prière, Job insiste sur l'éloignement de Dieu qu'il ne peut atteindre et dont le mystère caché le terrifie. Il ne peut se justifier devant lui dans un procès en forme et il déplore que la justice divine n'ait pas le temps de s'exercer ici-bas. Dans un tableau saisissant (XXIV, 2-12), il décrit les souffrances des pauvres gens, vic-

(1) *RB.*, 1924, p. 355; *Le livre de Job*, 1926, p. XL.

times innocentes des méchants, ces enfants de ténèbres, ces ennemis de la lumière (13-17) qui se dissimulent pour faire le mal.

[1]Pourquoi Shaddaï n'a-t-il pas des temps en réserve,
et ceux qui le connaissent n'ont-ils pas ses jours en spectacle?
[2]Les malfaiteurs déplacent les bornes,
ils enlèvent troupeau et berger (1);
[3]ils emmènent l'âne des orphelins,
ils prennent en gage le bœuf de la veuve.

[4]Les indigents s'écartent du chemin
et les pauvres du pays se cachent tous de même.
[5]Tels les onagres au désert ils sortent,
cherchant dès l'aurore par leur travail la nourriture,
et le soir, pas de pain pour les enfants (2).

[6]Dans les champs ils moissonnent le fourrage (3),
ils grapillent la vigne du méchant.
[10]Ils s'en vont nus, sans vêtement,
affamés, ils portent des gerbes;
[11]entre leurs rangées ils passent le midi (4),
ils foulent les cuves, altérés.

[7]Nus, ils passent la nuit sans vêtement,
sans couverture contre le froid;
[8]l'averse des montagnes les pénètre,
sans abri, ils étreignent le rocher.

[9]On arrache l'orphelin à la mamelle,
on prend en gage le nourrisson du pauvre (5).
[12]De la ville, les mourants se lamentent,
les blessés, dans un souffle, crient à l'aide,
mais Dieu n'entend pas la prière (6).

(1) « Les malfaiteurs », mot restitué d'après grec (peut-être הבלים, tombé par homéotel.). — « berger » grec; « le font paître » hébr. mal vocalisé.

(2) « Et le soir, pas » ערב ולא (noter l'anticipation, fréquente dans *Job*, cf. XXV, 5, etc.; *Ex.*, XVI, 6). On propose רעב הלו « la faim, n'est-elle pas le pain »; mais le parallélisme se trouve affaibli.

(3) « fourrage » (VI, 5; *Is.*, XXX, 24). Le suffixe hébreu (son fourrage) se rapporte à « champ ». Les misérables doivent se contenter de la nourriture des bestiaux et de la cueillette rapide de quelques fruits (tel est le sens du verbe לקש qui ne signifie pas « vendanger »).

(4) « passent le midi », cf. *Eccli.*, XLIII, 3. Assujettis aux durs travaux agricoles, ces malheureux n'ont pour ombre que les tas de gerbes; leur soif est grande, mais ils ne peuvent toucher au jus de la vigne qu'ils extraient. La strophe est très cohérente. Il n'est pas indiqué de traduire : Ils n'ont pas de meules pour presser l'huile; ou bien : Ils expriment l'huile entre les deux meules (cf. aussi E. F. SUTCLIFFE, *JTS.*, L, 1949, pp. 174-176, « sans leurs chants »). Un copiste est passé indûment du début du v. 10 au début du v. 7, qui a le même mot; d'où la permutation de 7-9 après 10-11.

(5) « nourrisson » עֵל (Dhorme); « et sur » hébr. mal vocalisé. Inutile de modifier les consonnes du TM.

(6) « mourants », ms. de Rossi 193 et syr.; « hommes » hébr. — « n'entend pas » correction

[13]En voici qui haïssent la lumière,
ils en méconnaissent les chemins
et n'en fréquentent pas les sentiers.
[14]Pas de lumière quand l'assassin se lève (1),
pour tuer le pauvre et l'indigent;
dans la nuit rôde le voleur (2),
[16a]dans la ténèbre il perfore les maisons.

[15]L'œil de l'adultère épie le crépuscule;
« Nul œil ne me verra », dit-il,
et il met un voile sur son visage.
[16b]Pendant le jour ils se cachent,
ils ne connaissent pas de lumière entre eux (3);
[17]car le matin, c'est pour eux l'heure noire,
il révèle les terreurs de l'heure noire (4).

Comme d'ordinaire (cf. VII, 21; X, 22; XVII, 16), la réplique de Job s'achève sur une évocation de la mort et des ténèbres, ici opposées au matin, temps du jugement des impies et de la délivrance des justes, selon la symbolique traditionnelle (5). Job a donc l'air de supposer que les méchants échappent au jugement divin grâce aux ténèbres. Dans cette perspective, on est amené à rapprocher de cette finale XXVI, 5 s. et de le placer dans la bouche de Bildad. On reconnaît en général que XXIV, 18 s. ne suit pas; c'est le premier hiatus qu'il s'agit de réduire. Or, il est normal que Bildad réplique à Job en insistant sur le fait que Dieu voit dans les ténèbres, que le Shéol est à nu devant lui, que rien ne peut échapper à ses regards. Les impies ont tort de se figurer que la nuit les protège. Les Ombres tremblent sous la terre et l'effroi règne dans le Shéol. On est donc conduit à lire ensuite XXVI, 5-14, en transférant ces versets de Job à Bildad, qui reprend d'ailleurs dans XXVI, 6 certains mots de Job (« nu », XXIV, 7, 10; « pas de vêtement », XXIV, 7).

XXV, [1]Bildad de Chouah (6) prit la parole et dit :

(ישמע); « prière » syr. (cf. 2 mss. hébr.). Le texte reçu signifie : Dieu ne met pas (son attention?) à la sottise; correction dogmatique d'un scribe choqué par l'expression forte de Job. Noter le tercet, comme dans 5, 13-15; ils ne sont pas rares dans *Job* (cf. XXVI, 14).

(1) « Pas de lumière » (לא אור); « à la lumière » hébr. (haplogr. de *aleph*).

(2) « rôde » (יהלך גנב); « et il est comme » hébr.

(3) « entre eux » décalé dans l'hébr. après *kî* du verset suivant.

(4) « révèle » a pour sujet le matin; on lit parfois le pluriel « ils reconnaissent », qui ne s'impose pas plus que l'omission du second צלמות

(5) Cf. *Is.*, VIII, 20; XXXII, 2; LVIII, 10; *Soph.*, III, 5; *Lam.*, III, 23; *Ps.*, XXX, 6; XLVI, 6; XLIX, 15; LIX, 17; LXXIII, 20; XC, 14; CI, 8; CXLIII, 8; *Cant.*, II, 17; VIII, 5.

(6) Un ms. hébreu porte « Job ». Des contacts verbaux entre la suite et la fin du discours de Job ont pu suggérer ce changement, ainsi que l'absence du discours de Sophar.

xxvi, [5]Les Ombres tremblent sous terre,
les eaux ainsi que leurs habitants (1);
[6]le Shéol est à nu devant Lui,
la Perdition, à découvert.

[7]Lui qui étend le septentrion sur le vide,
qui suspend la terre sur le néant,
[8]qui enferme les eaux dans ses nuages
sans que la nuée crève sous elles.

[9]Il couvre la face de la pleine lune (2)
et déploie sur elle sa nuée.
[10]Il a tracé un cercle à la surface des eaux (3)
jusqu'aux limites de la lumière et des ténèbres.

[11]Les colonnes des cieux sont ébranlées,
frappées de stupeur devant sa menace.
[12]Par sa puissance, Il brasse la mer (4),
par son intelligence, Il a frappé Rahab.

[13]Par son souffle, le ciel devient clair (5),
sa main a percé le serpent fuyard.
[14]Tout cela, c'est l'extérieur de son action,
combien faible est l'écho que nous en percevons :
mais le tonnerre de sa puissance, qui le comprendrait?

Il est tout indiqué de placer ici xxv, 2-6 (6). C'est le même ton doxologique; les suffixes possessifs du singulier se réfèrent encore à Dieu. Le raisonnement *a fortiori* du v. 14, où « écho, murmure » (cf. iv, 12; *Ex.*, xxxii, 25 : futilité) s'oppose à « tonnerre », fait place aux

(1) On propose de restituer le verbe « sont dans l'effroi » (יֶחֱתּוּ) qui serait tombé par haplogr. Mais on peut avoir un vers élégiaque, comme au v. 11.

(2) « pleine lune », lire כֶּסֶה; « trône » hébr. mal vocalisé.

(3) « tracé un cercle », lire חָקַק חָג (cf. syr., targ.); « encerclé une loi » hébr. L'auteur imite *Prov.*, viii, 27 composé peu auparavant.

(4) « brasse », plutôt que « calme »; cf. *Is.*, li, 15 et *Jér.*, xxxi, 35, repris ici (comp. vii, 12; ix, 13). Le thème peut dériver du mythe babylonien de Tiamat, dans la cosmogonie *Enuma Eliš*.

(5) On omet souvent le *beth* initial pour traduire : Son souffle a clarifié le ciel. L'auteur reprend *Is.*, li, 9. Le thème du serpent cosmique dérive d'Ugarit; son nom *ltn* reparaît sous la forme Léviathan dans iii, 8 et xl, 25; *Ps.*, lxxiv. 14 et civ, 26, surtout dans *Is.*, xxvii, 1, très proche des textes d'Ugarit. C'est là un cas de dépendance directe et caractéristique par rapport à l'antique poésie syro-phénicienne, dont s'inspirent surtout des écrits postérieurs à l'exil, œuvres de scribes érudits et archaïsants (cf. *RB.*, 1956, p. 177; B. Vawter, dans *CBQ.*, XVII, 1955, p. 2). Ici, le serpent est censé provoquer les éclipses, comme sans doute aussi dans iii, 8. A. Lods propose de traduire le « serpent-verrou », qui obstrue les portes des eaux cosmiques (*CRAI.*, 1943, p. 288).

(6) Il est difficile de considérer xxv, 2, comme un début de discours. Le premier mot est un infinitif pris abstraitement (cf. *Is.*, xiv, 23); c'est paraphraser que de traduire : C'est un souverain redoutable.

vv. 5-6 à un raisonnement de même type. Ayant rappelé que Dieu perce toutes les ténèbres, même celles du Shéol, Bildad développe le thème de la souveraine transcendance, devant laquelle rien n'est pur, rien n'est juste. Il rejette ainsi l'accusation implicite d'impuissance que Job semblait porter contre Dieu. Celui-ci lui répondra sur un ton d'une ironie cinglante; ses exclamations (מִי, מָה) s'opposeront à celles de Bildad.

XXV, [2]Souveraineté et terreur sont avec Lui,
il fait régner la paix dans ses hauteurs.
[3]Peut-on dénombrer ses troupes,
contre qui ne surgit pas son embuscade (1)?

[4]Et l'homme se croirait juste devant Dieu,
il serait pur, l'enfant d'une femme?
[5]Si même la lune ne brille point
et les étoiles ne sont pas pures à ses yeux,
[6]combien plus l'homme, cette vermine,
le fils d'Adam, ce vermisseau!

XXVI, [1]Job prit la parole et dit :

[2]Comme tu soutiens le faible,
comme tu secours le bras sans vigueur!
[3]Quels bons conseils tu donnes à l'ignorant,
quelle prudence infinie tu manifestes!
[4]Mais à qui adresses-tu des paroles,
de qui est l'esprit qui provient de toi?

Job n'est donc pas ébranlé par la tirade de Bildad qui le traite comme un homme dénué de sagesse et de bon sens. Comme la suite appartient au discours de Bildad, on est conduit à rechercher la continuation du discours de Job dans XXVII, 2 s. Aux paroles ironiques que l'on vient de lire succède un serment solennel par lequel Job proclame sa bonne foi et sa loyauté. Il demandait à Bildad où il prenait son inspiration; quant à lui, il a conscience d'avoir en lui tout son esprit (XXVII, 3 correspond à XXVI, 4). Bildad divague et parle sottement, sans tenir compte de son interlocuteur, pourtant en possession de son bon sens et qui se refuse à mentir, comme il le répétera à la fin de son discours (XXIV, 25). Job sait que son honneur est en cause, il ne peut y renoncer en s'avouant coupable. C'est son adversaire qui doit être tenu pour un impie, un injuste (v. 7). Si, comme le prétendent ses amis, Job était en faute, il n'aurait rien à espérer

(1) « embuscade », lire אֹרְבוֹ (cf. *Jer.*, IX, 7); « sa lumière » hébr. (*beth* et *hé* confondus).

de Dieu (v. 8), puisque Dieu n'exauce pas les impies. D'ailleurs, est-ce que le méchant fait de Dieu ses délices et le prie sans cesse, comme le fait Job? Il annonce donc à ses amis qu'il va leur apprendre la façon d'agir de Dieu, qu'ils croient si bien connaître (le v. 11 annonce un nouveau développement). S'ils la connaissaient, ils ne perdraient pas leur temps à des paroles vaines, comme celles qui vont suivre. Job, en effet, reprend ici la dernière phrase du discours de Sophar (xx, 29) sur la rétribution des impies, et à la manière de ses amis, dans un persiflage ironique, il débite lui-même la réplique qu'on attendait de la part de Sophar. L'ironie est beaucoup plus forte ici qu'au chapitre xxi où Job avait opposé le démenti des faits. Il commence donc son développement satirique en citant les derniers mots de Sophar : « Voici d'après toi, Sophar, le sort réservé par Dieu à l'impie... » Il est inutile de chercher à reconstituer le troisième discours de Sophar : Job lui a coupé la parole et va lui montrer qu'il connaît aussi bien que lui la thèse classique, si décevante, sur le châtiment des impies.

xxvii, [1] (Job continua de s'exprimer en sentences et dit :)

[2]Par le Dieu vivant qui écarte mon droit,
par Shaddaï qui rend ma vie amère (1),
[3]tant que tout mon espoir sera encore en moi,
que le souffle d'Éloah sera en mes narines,
[4]mes lèvres ne diront pas de fausseté,
ma langue ne débitera pas de duperies.

[5]Loin de moi que je vous donne raison!
Jusqu'au dernier souffle, je maintiendrai mon innocence;
[6]je m'accroche à ma justice et ne lâche pas,
ma conscience n'a pas honte de mes jours (2).

[7]Que mon ennemi soit traité comme le méchant,
et mon adversaire, comme l'injuste!
[8]Quel est donc l'espoir de l'impie quand il finit (3),
quand Dieu leurre son âme? (4)

(1) Élihou reprochera à Job cette dure parole (xxxiv, 5) et procédera à une mise au point. Sur ses discours et leur rapport avec le reste du livre, cf. *RB.*, 1956, p. 133.

(2) Job plaide non coupable; il ne lui reste que son honneur et il y tient. Mais après les plaidoiries divines, il devra s'avouer vaincu; il s'humiliera et sera seulement alors réhabilité. C'est le fond du « procès » de Job. Un aperçu doctrinal en est présenté dans *La Vie Spirituelle*, n° 422, nov. 1956, pp. 339-354.

(3) « finit », littér. « est tranché, rompu »; cf. l'akkadien *purru napišta*, « couper le souffle » (*Enuma Eliš*, iv, 31).

(4) « leurre », verbe araméen et hébreu (cf. *II Reg.*, iv, 28, « bercer de faux espoirs »; *Job*, iii, 26 et xii, 6, « être en repos »). Inutile de corriger (cf. xxiv, 23).

[9]Est-ce que Dieu entend son cri,
quand fond sur lui la détresse,
[10]à supposer qu'il se délecte en Shaddaï,
qu'il invoque Éloah à tout instant?

[11]Je vais vous enseigner la maîtrise de Dieu,
ce qui dépend de Shaddaï, je ne le cacherai pas.
[12]Si, vous tous, aviez su l'observer,
pourquoi battez-vous l'air comme ceci :

Le démonstratif זה fait le lien avec le זה initial du v. 13, qui reprend la dernière phrase de Sophar (xx, 29). Beaucoup d'exégètes ont bien vu que les vv. 13-23 pourraient correspondre à un troisième discours de Sophar; mais c'est Job qui le fait lui-même. Le pastiche est très réussi. Il n'y a chez Job aucun revirement, bien au contraire. Il démarque à plaisir le discours précédent de Sophar (1) et met ainsi le comble à l'ironie.

[13]Voici la part que Dieu réserve au méchant (2),
le lot que les violents reçoivent de Shaddaï :

[14]Si nombreux que soient ses fils, l'épée les attend,
et ses rejetons souffriront de la faim (3);
[15]ses survivants seront ensevelis par la Mort,
sans que leurs veuves puissent les pleurer (4).

[16]S'il accumule de l'argent comme la poussière,
s'il entasse des vêtements comme de la glaise,
[17]qu'il les entasse! un juste les revêtira,
un innocent recevra l'argent en partage.

[18]Il s'est bâti une maison comme l'araignée (5),
il s'est construit une hutte de gardien;
[19]riche, il se couche, pour la dernière fois (6),
il ouvre les yeux, et plus rien.

(1) Mêmes expressions dans xxvii, 15*a* et xx, 21*a*, 26*c*; xxvii, 19*a* et xx, 9*a*, 11*b*; xxvii, 20 et xx, 8*b*, 25*c*, 28; xxvii, 21*b* et xx, 9*b*; xxvii, 22*a* et xx, 13*a*; xxvii, 23*b* et xx, 9*b*; pour l'idée, cf. xxvii, 17 et xx, 10; xxvii, 22 et xx, 23-24.

(2) « que Dieu réserve », littér. « de Dieu »; « avec Dieu » hébr. (dittogr. du *aïn*). Inutile de lire ensuite au singulier « le violent ».

(3) « ses rejetons », on propose de lire « leurs rejetons ».

(4) « leurs veuves » grec et syr. : « ses veuves » hébr., leçon qui suppose la polygamie et pourrait être retenue; l'homme riche a les moyens d'avoir plusieurs femmes. Noter ici les trois fléaux, guerre, famine, peste, dont parle souvent Jérémie (xv, 2; xviii, 21; xliii, 11). Cf. xviii, 13.

(5) « araignée » grec et syr. (viii, 14); « mite » hébr. L'idée est la même; la demeure des impies est éphémère et fragile.

(6) « pour la dernière fois », littér. « il ne recommencera pas », grec et syr.; « il ne sera pas rassemblé (à ses pères) » hébr. Expression analogue dans xx, 9*a* (Sophar). Ici, l'*aleph*

[20]Des terreurs l'assaillent comme des eaux (1),
la nuit, un tourbillon l'enlève;
[21]un vent d'est le soulève et il s'en va,
arraché du lieu qu'il occupait.

[22]Sans pitié, on tire contre lui,
il doit fuir hors de portée des mains;
[23]on bat des mains à son sujet,
du lieu qu'il occupait, on le siffle (2).

La tirade s'arrête brusquement; il est tout indiqué de placer ici le dernier morceau encore isolé : XXIV, 18-25. Or, il se trouve suivre parfaitement. L'image de la plante, arrachée par les eaux et la tempête (XXVII, 20-21), est reprise aux vv. 18 (le fétu), 20 (l'arbre), 24 (l'arroche et l'épi); XXVII, 20 et XXIV, 18 sont très proches. L'oscillation entre le singulier et le pluriel, quand il s'agit de parler de l'impie ou des impies (vv. 18 ss.; 23-24 : pluriel), se rencontre déjà dans XXVII, 13 (le méchant, les violents) et 23 (suffixe pluriel). Cette alternance des genres est fréquente dans le psautier et s'explique comme un aspect de la *corporate personality* (3), l'individu représentant la collectivité. On notera que le mot חלק (XXVII, 13*a*; cf. 17*b*) reparaît dans XX, 18*b*; c'est toujours Sophar qui est censé discourir, par la bouche de Job, sur la part des impies. La fin du morceau conclut parfaitement ce discours (4) et introduit le chapitre XXVIII.

XXIV, [18]Celui-là est léger à la surface de l'eau.
Leur domaine est maudit dans le pays,
le fouleur se désintéresse des vignobles (5).
[19]Sécheresse et chaleur consument les eaux de neige,
le Shéol en fait autant du pécheur (6).

a pu remplacer le *waw* comme *mater lectionis*. Le mot ויאנגי revient dans XXIV, 24, peu après.

(1) Cf. XXI, 18 et XXIV, 17. L'image des eaux furieuses est classique; inutile de lire « en plein jour » pour renforcer le parallélisme. L'eau et l'air se coalisent contre l'impie, emporté comme un fétu (XXIV, 18). Cf. *Ps.*, LVIII, 10.

(2) Cf. *Lam.*, II, 15; *Nah.*, III, 19. L'hébreu a trois suffixes en *-mô* (allitération); le premier n'est pas assuré, bien qu'on puisse passer du singulier au pluriel (l'impie, les impies).

(3) Cf. *RB.*, 1952, p. 357; *Bibl.*, XXXIII, 1952, p. 460 s.

(4) Noter l'inclusion, dans ce discours de Job, marquée par les négations dans XXVI, 2-3 et XXIV, 25, et aussi par le mot מלה (XXVI, 4; XXIV, 25).

(5) « fouleur » דֹּרֵךְ; « chemin » hébr. mal vocalisé. L'image du fétu, de la brindille (cf. *Os.*, X, 7, etc.) était préparée par XXVII, 20-21. Il y a un jeu de mot sémantique entre « léger » et « maudit » (même racine verbale).

(6) Vers de 2 + 2 + 2 accents. On peut garder le texte reçu, sauf הִטָּה à la fin. On a proposé « les blés » (mot semblable).

[20]Le sein qui l'a formé l'oublie,
sa grandeur n'est plus mentionnée,
comme un arbre est brisée l'iniquité (1).
[21]Il a maltraité la stérile qui n'enfante pas (2),
il s'est montré dur pour la veuve.

[22]Mais Celui qui saisit les tyrans avec force (3),
surgit et lui ôte l'assurance de la vie;
[23]Il le laissait s'appuyer en sécurité,
mais des yeux, Il surveillait sa conduite (4).

[24]Sa hauteur était pour un temps, elle n'est plus,
il s'affaisse comme l'arroche qu'on ramasse (5),
et comme la tête des épis il se fane.
[25]N'en est-il pas ainsi? Qui me convaincra de mensonge
et réduira mes paroles à néant? (6)

XXVIII, [1]Car il existe pour l'argent des mines (7),
pour l'or, des lieux où on l'épure.
. . . . . .
[12]Mais la Sagesse, d'où provient-elle?
Où se trouve-t-elle, l'intelligence?
. . . . . .
[23]Dieu en a discerné le chemin,
il en connaît, lui, le domicile.
[24]Quand il regardait vers les bouts de la terre,
qu'il voyait tout ce qui est sous les cieux,
[25]pour ménager au vent du poids
et jauger les eaux avec mesure,
[26]en ménageant sa loi à la pluie
et une route au roulement du tonnerre,
[27]alors, il la vit, l'évalua,
la scruta et la pénétra (8).

(1) Symbolique classique du grand arbre pour désigner le riche puissant et orgueilleux (cf. *Is.*, II, 11-17, etc.). Les vv. 20 et 21 vont ensemble; même strophique que pour 18-19 et 24-25. — « qui l'a formé... sa grandeur », lire פִּתְקוֹ רִמּוֹ (confusion de *mem* et de *phé*; cf. *Is.*, XXXVII, 27); « son délice, la vermine » hébr.

(2) « maltraité » הִרַּע (targ.); « il a eu des rapports avec » hébr. (métathèse).

(3) « qui saisit » participe (l'hébr. a le parfait); « tyran », mot synonyme de « violent » (XXVII, 13). Style prophétique, comme dans XIX, 25.

(4) « sa », l'hébr. a le pluriel (le ou les impies, sa ou leur conduite). Pour l'idée, cf. XXVII, 8.

(5) « Sa hauteur » grec et v. 20*b*; « ils s'élevaient » hébr. mal vocalisé; Job reprend ici les paroles de Sophar dans XX, 6. — « s'affaisse, se fane », l'hébr. a le pluriel (les impies, sujet). — « l'arroche » grec et XXX, 4; « comme tout » hébr.; Reider propose כְּלוֹל (cf. araméen et arabe) « ombellifère » (fleur à couronne), cf. *ZAW.*, XII, 1935, p. 274; l'erreur graphique serait simple.

(6) Robert rapproche ce défi de *Prov.*, XXX, 6*b* (*RB.*, 1937, p. 197), texte peu postérieur.

(7) Rien n'autorise à supprimer le כִּי initial, qui fait le lien avec ce qui précède et annonce un développement.

(8) « scruta » 5 mss.; « établit » hébr.; même confusion de verbe dans 23*a*. La traduction

[28]Et il dit à l'homme : Voici!
La crainte du Seigneur, c'est la Sagesse,
s'éloigner du mal, c'est l'intelligence.

Job a épuisé les clichés ordinaires de ses amis sur la punition des impies; il a même renchéri sur tout ce que Sophar aurait pu dire. Il peut maintenant lancer à ses amis un défi qu'ils ne pourront relever; il leur ferme la bouche définitivement, car ils ne pourront le taxer de mensonge et réduire ses paroles à néant (XXVII, 12*b*; XXIV, 25*b*). Désormais, il a le champ libre et va parler seul, pour conclure le débat. Il en sait en effet plus qu'eux (XXVII, 11) sur le mystère de la Sagesse. Il a déjà affirmé qu'on ne donne pas des leçons de sagesse à Dieu (XXI, 22). Ses amis prétendaient avoir « vu » la puissance et la maîtrise de Dieu (XXVII, 12). Il va leur montrer que c'est une illusion et opposer à leurs idées simplistes sa conception de la Sagesse inaccessible, ce trésor caché que Dieu seul connaît (XXVIII, 27). Il met ainsi le point final à la banqueroute du sage professionnel, déjà marquée par la courte réplique de Bildad (1) et le mutisme obligé de Sophar. Son éloge de la Sagesse achève la première partie du livre. La seconde se situera entre Job et Dieu (les discours d'Élihou sont postérieurs). Beaucoup de critiques admettent que le chapitre XXVIII est bien du même auteur que le reste du livre (2), tout en hésitant sur la place qu'il convient de lui donner, à supposer qu'il ne soit pas un complément inséré après coup. Dans la suite ici proposée, il se présente comme une conclusion obligée des trois cycles de discussions et comme une pierre d'attente pour la conclusion définitive du livre (3).

Quant au tercet final (XXVIII, 28), généralement considéré comme

« il l'établit et l'éprouva » (cf. *RB.*, 1939, p. 11) supprime le climax des quatre verbes qui exprime admirablement une totale connaissance (cf. LARCHER, *Le livre de Job*, 1957, p. 121). Les vv. 24-26 forment la protase.

(1) Selon l'ordre ici proposé, les réponses de Job à Éliphaz et à Bildad sont d'une longueur équivalente.

(2) Il est facile de noter les contacts de style avec ce qui précède et le reste du livre. Ainsi, le *waw* initial fortement adversatif au début du refrain (12, 20; cf. 28) se trouve déjà dans XXIV, 25, peu auparavant. L'auteur de *Job* aime les refrains (I, 15-19; 22 et II, 10; XXXVIII, 2-3 et XL, 7; XLII, 3-4). On trouve les verbes : שׂום (XXVIII, 3) dans XXIV, 25; שׂנח (*ibid.*) dans XXIV, 20; שׂדך (*ibid.*, 7) dans XX, 9; les mots תכלית et Abaddôn (*ibid.*, 3 et 22) dans XXV, 6 et 10; « fils de l'orgueil » (*ibid.*, 8) dans XLI, 26; « l'œil aperçoit » (*ibid.*, 10) dans XIII, 1; l'or d'Ophir (*ibid.*, 15) dans XXII, 24; v. 26*b* = XXXVIII, 25*b*. Le v. 4 est bien interprété par L. Waterman (*JBL.*, LXXI, 1952, p. 167 s.) : « Les gens de la lampe (= les mineurs, lire נר עם) percent des galeries où l'on perd pied, qui se resserrent loin des humains et zigzaguent. »

(3) Sur les diverses opinions, cf. C. KUHL, *art. cit.*, p. 281 s. A. Fine soutient que XXVII-XXVIII forment un bloc littéraire, mais séparé du reste (*JBL.*, LXXIV, 1955, p. 28). F. Stier insiste sur le manque de lien avec ce qui précède (*Das Buch Ijjob*, p. 318). C. Westermann considère XXVIII comme authentique (*Der Aufbau des Buches Hiob*, p. 107).

une addition non authentique, il marque l'opposition entre la Sagesse transcendante et mystérieuse de Dieu et la sagesse seule accessible à l'homme, une sagesse pratique qui n'est autre que la crainte de Dieu, c'est-à-dire la religion (1). C'est par elle que l'homme réalisera, en ce qui le concerne, l'ordre et l'harmonie. Cette sagesse-là est seule à sa portée, tandis que la Sagesse divine organise et gouverne l'univers. C'est en se soumettant humblement à son Créateur sans lui demander de comptes que l'homme se gouvernera lui-même et sera vraiment intelligent. Le tercet final semble être ainsi le corollaire pratique de la grande leçon magistrale; l'élargissement du vers en un tercet est normal en fin de poème et forme une bonne clausule, laquelle correspond au refrain (vv. 12, 20) avec les mots « sagesse », « intelligence » (2). Sans elle, le poème serait inachevé. Il n'est pas étonnant qu'elle s'inspire de l'axiome classique des sages, « la crainte de Dieu est principe de sagesse » (*Prov.*, I, 7; IX, 10; XV, 33, etc.), étant donné les rapports très étroits de ce chapitre avec *Prov.*, VIII, 22 s. (3).

***

Pour retrouver l'enchaînement normal des chapitres XXIV-XXVIII, il a suffi d'une transposition (XXIV, 18-25 après XXVII, 23) et d'une permutation (XXV, 2-XXVI, 4 après XXVI, 5-14). Est-il possible d'expliquer le désordre actuel? Nous l'avons vu, A. Lefèvre suppose une interversion de feuillets, comptant chacun une dizaine de lignes. La chose est possible en soi, si l'on suppose des colonnes très courtes ou des fragments de colonnes détachées d'un rouleau. Mais nous savons par les manuscrits de Qumrân qu'une colonne normale de rouleau pouvait compter de 30 à 40 lignes et plus. Les colonnes du rouleau des *Hymnes* ont de 35 à 41 lignes (4); un rouleau du *Deutéronome* et un rouleau de *Samuel* ont des colonnes de 40 lignes (5). Un rouleau du *Lévitique* en écriture phénicienne a des colonnes de 44 lignes (6),

(1) Éliphaz en parle plusieurs fois (IV, 6; XV, 4; XXII, 4); ici comme en d'autres endroits, il défend une valeur qui n'est pas en discussion. Le P. Larcher a justement noté qu'Éliphaz exprime parfois les convictions personnelles de l'auteur et qu'il défend alors des valeurs vraies (*Le livre de Job*, 1957, pp. 24, 49, 107).

(2) Il reprend aussi les expressions du prologue (I, 1, 8; II, 3), « craindre Dieu et fuir le mal ».

(3) On admet généralement que *Prov.*, I-IX est un peu antérieur à *Job*. Le thème de la sagesse qu'il faut chercher comme un trésor est aussi dans *Prov.*, II, 4; III, 14-15; VIII, 10-11. Déjà XXVI, 10 imitait *Prov.*, VIII, 27.

(4) Cf. *RB.*, 1956, p. 220.

(5) D. Barthélemy et J. T. Milik, *Qumran Cave I*, 1955, pp. 57 et 64.

(6) *Ibid.*, p. 51.

et un rouleau du *Deutéronome* en a de 47 lignes (1). D'autre part, un psautier de Qumrân a son texte divisé en stiques (2); dans un autre, au contraire, les stiques se suivent (3). Supposons pour *Job* des colonnes où le texte soit divisé en stiques (pour un tercet, on aura deux lignes); on obtiendrait, de XXV, 1 à XXVIII, 23 (en omettant XXVII, 1, ajouté après coup), une colonne de 43 lignes (au maximum); la colonne suivante commencerait par XXIV, 18 s. Un copiste aurait sauté la colonne de 43 lignes (ou moins) et aurait commencé à transcrire la colonne suivante (XXIV, 18-25), en s'arrêtant naturellement au début de XXVIII, bloc bien distinct qui ne pouvait s'intercaler dans la discussion; il aurait repris ensuite la colonne laissée de côté. Ainsi s'expliquerait la suite : XXIV, 17-18 à 25. La fin de la réponse de Job à Bildad et Sophar devenait la fin de sa réponse à Éliphaz (4).

Reste à rendre compte de la permutation de XXV, 2-XXVI, 4, avec la suite, XXVI, 5-14. Chacun de ces blocs débute par la lettre *hé*; le saut du même au même est sans doute l'accident le plus fréquent en paléographie; il aurait pu se produire ici. Mais il y a d'autres *hé* au début de XXV, 3, 5 et XXVI, 14. Par ailleurs, XXVI, 5-11 manque dans le grec de la Septante. L'*homéotéleuton* serait plus explicable s'il s'agissait du même mot initial, comme pour XXIV, 7-9 et 10-11 qui se sont trouvés intervertis (5). Si un accident purement matériel reste toujours possible, il semble plus satisfaisant de conclure ici à un remaniement intentionnel, en relation avec l'addition rédactionnelle de XXVII, 1. Une fois opérée, la transposition des colonnes, XXVI, 5 s. qui suivait bien XXIV, 16-17 ne semblait plus être une réponse aux dernières paroles de Job. L'absence du discours de Sophar pouvait suggérer d'abréger celui de Bildad. Surtout, XXV, 2-6 offrait plusieurs contacts verbaux avec la fin nouvelle de la réponse de Job à Éliphaz.

(1) D. Barthélemy et J. T. Milik, *Qumran Cave I*, 1955, p. 54. Rappelons que 1QIs^a a des colonnes de 28 à 32 lignes; 4QEx^a a des colonnes de 32 lignes environ (P. Skehan, *JBL.*, LXXIV, 1955, p. 182).

(2) *Ibid.*, p. 69.

(3) *Ibid.*, p. 72.

(4) L'hypothèse d'une intervention de colonnes a été proposée pour le cas des Psaumes VII (Podechard, *RB.*, 1920, p. 67; cf. *RB.*, 1949, p. 58) et XXXV (J. Magne, *RB.*, 1947, pp. 42-53); elle ne s'impose pas. Pour les Petits Prophètes, cf. S. B. Freehof, *JQR.*, XXXII, 1941-42, pp. 303-308. Dans II Sam., I, 6 et 18, le mot « arc », isolé, serait à rapprocher de בעלי; le v. 6 a pu se trouver écrit sur une colonne en face du v. 18 (P. Dhorme, *Les livres de Samuel*, 1910, p. 270). Dans Ben Sira, deux cahiers de 160 vers environ ont été intervertis dans XXX-25 à XXXIII, 16*a* et XXXIII, 16*b* à XXXVI, 10*a*, dans tous les mss. grecs, alors que les autres témoins ont l'ordre primitif. Rappelons aussi l'hypothèse d'interversions dans S. Jean, formulée par J. H. Bernard (*St John, ICC.*, I, 1928, p. XXIX); elle demeure très controversée.

(5) Voir ci-dessus *in loc.* De même XXIX, 21-25 est à lire après 10 (11 et 21 ont des débuts semblables). XXXI, 38-40 semble aussi décalé (une série de versets commencent par « si »).

Ainsi « vermine » (XXIV, 20, texte reçu; XXV, 6), « il se lève » (verbe appliqué à Dieu dans XXIV, 22 et XXV, 3), « qui? » (XXIV, 25; XXV, 3), « ses hauteurs » (XXV, 2) et « ils s'élèvent » (même racine, XXIV, 24). On pouvait sans inconvénient mettre sur les lèvres de Job le mot rare *Abaddôn*, « Perdition » (XXVI, 6) qu'il reprend dans XXVIII, 22 et XXXI, 12. Il est donc possible qu'une fois l'erreur matérielle commise, un réviseur ait essayé de remettre quelque cohérence dans le passage (1); il aura pris soin de préciser que XXVII, 2 s. est bien prononcé aussi par Job. D'autres hypothèses pourraient sans doute être proposées. Il reste que l'ordre ici préconisé pour les chapitre XXIV-XXVIII permet d'en mieux comprendre le sens et la portée doctrinale (2).

Jérusalem. R. TOURNAY, O. P.

(1) Dans la suite actuelle, les mots בלהות et מוּם qui se suivent dans XXVII, 20 se trouvent rapprochés dans XXIV, 17 et 18.

(2) Pour un exposé d'ensemble sur le sens du livre de *Job*, voir *Le procès de Job ou l'innocent devant Dieu*, *Vie Spirituelle*, XCV, n° 422, nov. 1956, pp. 339-354.

L'INVESTITURE DE LA FONCTION APOSTOLIQUE PAR « APOCALYPSE »

ÉTUDE THÉMATIQUE DE *Gal.*, I, 16.

En écrivant aux Galates, saint Paul doit se défendre, mais il défend moins sa personne que la valeur et l'autorité de son action apostolique. Dans ce but, il utilise surtout des arguments de fait, que chacun peut contrôler. On déprécie son activité en rehaussant indûment celle des apôtres de Jérusalem. Il va prouver qu'il n'a pu les connaître ni avant sa conversion, ni, pendant de longues années, après elle; et pourtant ils ont pleinement admis eux-mêmes l'exactitude de sa doctrine, la valeur de sa prédication et son autorité sur les Gentils.

A côté néanmoins de cet argument *ad hominem*, il ne manque pas, en passant, de décrire sa fonction. Il le fait en quelques mots, mais l'importance du sujet a dû les lui faire choisir avec un soin particulier. Par une citation, d'ailleurs retouchée, d'*Is.*, XLIX, 1 (plutôt que de *Jer.*, I, 5), il s'est comparé, en quelque sorte, au Serviteur de Yahweh, chargé comme lui d'être la lumière des nations (cf. la même chose : *Act.*, XIII, 47). Cependant, lorsqu'il doit exprimer l'acte divin lui-même qui lui a conféré cette fonction, il ne suit plus *Is.* : cet acte, dit-il, a été la révélation du Fils. Cette apocalypse du Fils de Dieu est la clef du passage. Dieu avait choisi Paul dès sa naissance, puis il l'a appelé, en lui conférant la grâce unique et particulière de sa vocation. Il a accompli à son égard l'acte spécial de sa bienveillance, qui devait réaliser le plan divin pour ce qui le regarde. Or la manière dont il l'a fait a été une apocalypse.

Le terme à lui seul suffit à déterminer le milieu littéraire et doctrinal du passage (1). Ce n'est pas le milieu prophétique du II Isaïe cité au verset précédent. Sans contredit, nous nous trouvons dans

(1) Cf. OEPKE, art. (ἀπο)καλύπτω, dans *TWNT.*, III, p. 582, 53-54; J.-B. FREY, art. *Apocalyptique*, dans *Dict. Bible, Suppl.*, I, col. 326-354; L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de s. Paul*, Paris, 1954, p. 330.

un contexte apocalyptique. Encore faut-il déterminer l'exacte portée que saint Paul entend donner au mot employé (1). Son étude thématique, tant chez saint Paul que dans le Nouveau Testament, apportera plus d'une précision sur la conception paulinienne de l'acte divin qui constitue apôtre, en même temps que de la nature même de la fonction apostolique.

A. Saint Paul et le thème d'apocalypse.

Le thème exprimé par ἀποκαλύπτειν et ἀποκάλυψις est abondamment représenté dans saint Paul (le substantif : 13 fois, sur 18 dans le Nouveau Testament; le verbe : 13 fois sur 26), mais il n'est pas absolument homogène. Il subit une évolution qui est digne d'être retracée (2). Les contacts qui se rencontreront avec la fonction de l'Apôtre éclaireront le passage de *Gal.*, I, 16.

1. *Eschatologie anticipée.*

a) Premiers usages.

Au début, la signification, chez saint Paul, est celle de *Lc.*, XVII, 30 et de la littérature apocalyptique en général, identique à la parousie (3). Par exemple, *II Thess.*, I, 7 : Dieu fera rétribution, lors de l' « apocalypse » du Seigneur Jésus venant du ciel avec les anges de la puissance dans un feu flamboyant, etc. De même, *I Cor.*, I, 7 : vous attendez l' « apocalypse » de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Celle de l'Antéchrist forme antithèse (*II Thess.*, II, 3, 6, 8), et se comprend par comparaison avec celle du Christ (4). Le sens est tout proche et reste eschatologique, lorsque saint Paul dit que la colère de Dieu se « révèle » (*Rom.*, I, 18), ou quand il parle du jour de colère et de « révélation » du juste jugement de Dieu (*Rom.*, II, 5), ou bien

(1) Cf. Oepke, *l. c.*, p. 579, 40, 43 avec référence à l'apocalyptique; R. Bultmann (*Der Begriff der Offenbarung im N. T.*, Tübingen, 1929) fait, selon sa systématique personnelle, une étude du concept de révélation (non du thème « linguistique-philologique » précise-t-il, p. 5).

(2) Cf. Oepke, *l. c.*, pp. 586-591.

(3) Cf. P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, Göttingen, 1934, pp. 187, 208; R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn*, München, 1940, pp. 143-144, 172-173; E. Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch*, Lund, 1946, pp. 102-115; W. Bousset, *Die Religion des Judentums*, Tübingen, 1926, pp. 262-265 (avec la note 2); H. Gressmann, *Der Messias*, Göttingen, 1929, pp. 350, 377; E. von Dobschütz, *Die Thessalonicher-Briefe*, Göttingen, 1909, in *I Thess.*, I, 7, p. 245 et n. 2; E. Klostermann, *Das Lukasevangelium*, Tübingen, 1919, in *Lc.*, XVII, 30, avec référence à *I Thess.*, I, 7 et *I Cor.*, I, 7; H. Schulte, *Der Begriff der Offenbarung im N. T.*, München, 1949, p. 41.

(4) La même antithèse est faite à propos de la « parousie » de l'Antéchrist (cf. E. von Dobschütz, *l. c.*, in *I Thess.*, II, 3). *Bar.*, XXIX, 4 fait la même chose : cf. H. Schulte, *l. c.*, p. 41 et n. 7.

lorsqu'il dit que la gloire future de Dieu, après les tribulations, se « révélera » en nous (*Rom.*, VIII, 18) (1). Une évolution se laisse à peine entrevoir lorsque, au même passage (*Rom.*, VIII, 19), il montre toute la création qui attend la « révélation » des fils de Dieu, les cohéritiers du Christ (v. 17). Allusion claire au jugement en *I Cor.*, III, 13, où tout le passage est eschatologique : « Le jour montrera (la valeur de l'œuvre de chacun), car cela se révélera par le feu, et le feu éprouvera l'œuvre de chacun. » Ce passage a un certain contact, indirect, avec la fonction de l'Apôtre, mais en ce sens seulement qu'elle sera, elle aussi, objet de jugement, éprouvée par le feu (2).

A l'encontre de l'usage des grandes épîtres et surtout des épîtres de la captivité (on reviendra sur ce sujet dans la suite de cet article), le sens du terme dans ces endroits n'a rien d'intellectuel, de « mystique » (3), car l'homme n'y apprend rien de neuf, ou plutôt Dieu ne veut rien lui apprendre (4). C'est un événement qui se passe à la fin des temps : la descente du Fils de l'homme, souverain juge, son activité, ses conséquences et circonstances.

b) *Rom.*, I, 16-17.

Ces emplois du thème, principalement ceux de l'épître aux Romains

(1) Même sens en *I Petr.*, IV, 13 et V, 1; aussi I, 5 : révélation du salut, et I, 7 : révélation eschatologique de Jésus-Christ lui-même. Les emplois de *I Petr.* sont donc, tous, ceux de Paul première manière et de l'apocalyptique (voir *infra*, p. 341, n. 1).

(2) Au même endroit, un peu plus loin (*I Cor.*, IV, 5), apparaissent deux synonymes, absents des *Thess.* : φωτίζειν et φανεροῦν (avec l'adjectif φανερός en III, 13) : cf. H. SCHULTE, *l. c.*, pp. 50-51, pour φωτίζειν; pp. 82-83 surtout, pour φανεροῦν. Tous deux sont bien eschatologiques, car il s'agit du jugement. — Φανεροῦν prend, en *II Cor.*, V, 10, le sens de comparution au jugement; en *Col.*, III, 4, il équivaut à la parousie, et en *Eph.*, V, 13, c'est comme l'acte du jugement, portant sur les actions humaines. Le sens est plus juridique que pour ἀποκαλύπτειν, mais toujours eschatologique, selon le contexte. H. SCHULTE (*l. c.*, p. 83), à côté des emplois « gnostiques », reconnaît au mot, dans ces passages, une valeur eschatologique. H. SCHLIER (*Der Brief an die Galater*, Göttingen, 1949, in *Gal.*, I, 16, p. 26) voit dans φανεροῦν l'état d'être manifesté, et dans ἀποκαλύπτειν l'acte même de manifestation. — Φωτίζειν n'apparaîtra plus qu'en *Eph.*, I, 18 et III, 9, et employé selon la doctrine propre à cette épître. Son substantif φωτισμός n'a que deux emplois dans saint Paul : *II Cor.*, IV, 4, 6, où l'arrière-plan est eschatologique : le diable tente d'empêcher l' « éclairement » de l'Évangile de la gloire du Christ (v. 4), mais Dieu provoque l' « éclairement » de la connaissance de la gloire de Dieu dans le Christ (v. 6). Le sens est plus intellectuel et sera envisagé dans le paragraphe suivant, *infra* pp. 342-351. — Dans l'épître aux Romains encore (*Rom.*, IX, 22-23) apparaît le verbe γνωρίζειν, qui dans ce passage a également valeur eschatologique anticipée : Dieu pourrait faire voir sa colère et « faire connaître » sa puissance, mais dans sa patience il « fait connaître » la richesse de sa gloire. H. SCHULTE (*l. c.*, p. 46) note de nombreuses significations de ce verbe dans le Nouveau Testament. Le sens d'ἀποκαλύπτειν est plus ferme et plus technique; cf. aussi BULTMANN, art. γνώμη, dans *TWNT*, I, pp. 718, 18-40. Ce sens se retrouvera en *Eph.*, I, 9; III, 3, 5, 10; VI, 19; *Col.*, I, 27, passages qui seront étudiés plus loin.

(3) Cf. OEPKE, art. (ἀπο)καλύπτω, dans *TWNT.*, III, p. 579, 51.

(4) R. BULTMANN (*Der Begriff der Offenbarung im N. T.*, Tübingen, 1929) fait aussi cette distinction (p. 6, etc.), mais sans doute plus dans le sens de sa systématique que de la pensée néo-testamentaire.

énumérés ci-dessus, sont une indication utile pour l'épître parallèle aux Galates. En laissant de côté la dernière conclusion de *Rom.*, XVI, 25-27 (cf. *infra*, pp. 354-357), il reste à examiner dans cette épître le passage I, 16-17, où le verbe est employé précisément en relation avec l'activité de l'Apôtre.

Celui-ci explique aux Romains pourquoi il désire tant les voir : c'est qu'il est redevable à tous, Grecs et Barbares (v. 11), aussi a-t-il hâte d' « évangéliser » à Rome (v. 14). A noter le parallélisme avec *Gal.*, I, 16 : « pour que je l'évangélise aux Gentils ». Et l'Apôtre continue. Il va en quelque sorte décrire l'objet de son activité d'évangélisation et expliquer ainsi son zèle. V. 16 : « Car je ne rougis pas de l'Évangile : c'est en effet une force de Dieu (destinée) au salut de quiconque croit. » L'Évangile qu'il évangélise est le centre du développement : il est action salutaire de Dieu, v. 17 : « car la justice de Dieu se *révèle* en lui par la foi elle-même » (1). Dans l'Évangile, ou par lui (ἐν avec le datif), étant donné la foi de celui qui le reçoit, il y a révélation; ne doit-on pas dire : présence active de la justice de Dieu (2)? Cette justice de Dieu, caractéristique de l'épître aux Romains, explique l'action salutaire de Dieu (3) dans son état actuel. Or cette action salutaire, c'est l'Évangile que saint Paul doit absolument évangéliser partout aux Gentils. Cette révélation est sûrement eschatologique : elle va être reprise au verset suivant, où il s'agira de la révélation de la colère (4). Mais c'est une eschatologie anticipée, selon le processus général du Nouveau Testament. La vie de foi est déjà quelque chose de l'éon futur, comme les tribulations actuelles en sont la préparation. Saint Paul en *Gal.*, III, 23 dit la même chose : (Sous la Loi) « nous étions prisonniers, en attendant la foi qui devait être révélée ». La foi, comme la justice de Dieu, fait partie des réalités célestes et, avec elles, doit descendre sur la terre aux derniers jours.

Il est à remarquer que, dans ces passages également, il est difficile d'attribuer une valeur intellectuelle à la « révélation ». C'est un évé-

(1) Pour la traduction de l'expression « de foi en foi », cf. A. Fridrichsen, *Aus Glauben zu Glauben, Röm., I*, 17, dans *Coniect. neotest.*, XII, 1948, p. 54; et cf. les autres hypothèses dans O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Göttingen, 1955, in *Rom.*, I, 17, p. 46.

(2) Cf. le parallèle *Rom.*, III, 21 : c'est maintenant que se trouve manifestée la justice de Dieu... par la foi en Jésus-Christ, pour tous ceux qui croient. Cette manifestation ne peut être que la présence réalisée. Le verbe employé est φανεροῦν, pour le même thème (cf. *supra*, p. 337, n. 2). Le rapprochement est fait par O. Michel, in *Rom.*, III, 21, p. 90.

(3) Cf. L. Cerfaux, art. *Justice*, dans *Dict. Bible, Suppl.*, IV, col. 1491-1496.

(4) Cf. G. Bornkamm, *Die Offenbarung des Zornes Gottes*, dans *ZNW.*, XXXIV, 1935, pp. 239-262 : il étudie les rapports entre les deux versets. Il souligne également (p. 239) le caractère d'événement eschatologique de cette justice. Cf. aussi O. Michel, in *Rom.*, I, 17, 18, p. 52.

nement, non une communication de connaissances, comme ce sera le cas dans d'autres épîtres pauliniennes.

c) *Gal.*, I, 12, 16.

La « révélation du Fils de Dieu » de *Gal.*, I, 16 se place dans le même contexte doctrinal que *Rom.*, I, 17.

Il s'agit également, dans ce passage, de son Évangile et de l'évangélisation qu'il a faite en Galatie : elle n'a en rien une origine humaine, et saint Paul désire qu'on le sache bien clairement. C'est le sens ici du verbe γνωρίζειν (1), un peu comme s'il disait : il faut que vous vous le teniez pour dit. V. 11 : « Je désire que vous sachiez, mes frères, que l'Évangile évangélisé par moi » — ce sont les expressions de *Rom.*, I, 17, — « n'est pas humain (2); v. 12 : car je ne l'ai pas reçu d'un homme, par tradition ni par enseignement, mais (je l'ai, ou il est) par apocalypse de Jésus-Christ. »

Il avait déjà dit quelque chose de ce genre aux Thessaloniciens à propos du kérygme et de son contenu. Il remerciait Dieu de ce que, « en recevant (παραλαβόντες, cf. *Gal.*, I, 12 : παρέλαβον) de nous par audition la parole de Dieu, vous l'avez acceptée, non comme une parole humaine, mais ainsi qu'elle l'est en réalité, comme une parole de Dieu » (*I Thess.*, II, 13). C'est cette parole de Dieu dont il précise l'origine aux Galates. Il n'est pas dans la situation des chrétiens ordinaires, il n'a pas reçu son Évangile comme eux (οὐ παρέλαβον) d'un homme, par tradition et enseignement de maître à disciple (3). Il va longuement prouver que cela, vraiment, n'a pas eu lieu. Dans son cas, il y a une apocalypse à l'origine de l'Évangile, cet Évangile qui est toute la réalité du salut, « force de Dieu pour le salut » le qualifiera-t-il, *Rom.*, I, 16, celle dont il vit autant que celle qu'il annonce, car c'est au sujet de son évangélisation qu'il va raconter sa conversion. On voit déjà que son activité apostolique est dans le prolongement de cette apocalypse de Jésus-Christ qui l'a converti.

Il expose alors l'historique de cet événement. Il a persécuté l'Église de Dieu; mais Dieu, un jour, a manifesté sa bienveillance en lui révé-

(1) Voir *I Cor.*, XII, 3 et XV, 1, avec le même sens autoritaire : cf. J. Weiss, *Der erste Korintherbrief*, Göttingen, 1910, in *I Cor.*, XII, 3, p. 295, et H. Schulte, *Der Begriff der Offenbarung*, München, 1949, p. 47. Ce sens est plus probable que l'ironie ou le reproche, comme le veut M.-J. Lagrange (*Épître aux Galates*, Paris, 1942, in *Gal.*, I, 11) et tout autre que le sens eschatologique de *Rom.*, IX, 22-23 (cf. *supra*, p. 337, n. 2).

(2) Cf. H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, Göttingen, 1949, in *Gal.*, *h. l.*, p. 17.

(3) Cf. H. Schlier (*l. c.*, in *Gal.*, I, 12) : l'enseignement est la manière dont se fait la tradition dans l'Église; cf. aussi E. De W. Burton, *The Epistle to the Galatians*, Edinburgh, 1921, *h. l.*, p. 40; L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant s. Paul*, Paris, 1948, pp. 125, 198.

lant son Fils. Il reprend le même mot « révéler » que plus haut; le sens doit être le même (1) et il doit s'agir du même événement (2), l'apparition sur le chemin de Damas. A l'époque où il écrivait aux Galates, il la rappelait aux Corinthiens (*I Cor.*, xv, 8) : le Christ lui est apparu, à lui, le dernier mais le plus actif des apôtres. Or cette vision dont il parle en *I Cor.*, il la présente ici comme une « apocalypse » de Jésus-Christ, le Fils de Dieu, reprenant ainsi l'expression qu'il emploie à plusieurs reprises dans ses épîtres aux *Thess.*, *Rom.* et *Cor.*, pour parler de la parousie du Fils de l'homme, de ses circonstances ou de ses anticipations. Cette fois-ci, il s'agit donc, dans ce contact immédiat et actuel avec le Seigneur glorifié (3), d'une anticipation de l'eschatologie, destinée à l'Apôtre personnellement. C'est elle qui est l'objet de la bienveillance, eschatologique aussi (cf. *I Cor.*, i, 21), de Dieu à son égard. Ce Dieu, dès sa naissance, l'avait mis à part (ἀφορίσας) et lui avait accordé une vocation toute spéciale, comme à tel prophète de l'Ancien Testament. Tout cela se réalise par l'apocalypse du Fils; on pourrait parler d'une parousie particulière, accom-

(1) Et donc le génitif « Jésus-Christ », au v. 12 (par apocalypse de Jésus-Christ), doit être l'objet et non le sujet de la révélation : cf. E. de W. Burton, *ibid.*, pp. 41-42, à l'encontre des auteurs qui veulent en faire un génitif subjectif, comme A. Oepke, art. (ἀπο)καλύπτω, dans *TWNT.*, III, p. 587, 12 et M.-J. Lagrange, *Épître aux Galates*, Paris, 1942, in *Gal.*, i, 12.

(2) Presque désespérée est la tentative de E. Barnikol, *Die Christwerdung des Paulus in Galiläa und die Apostelberufung vor Damaskus und im Tempel*, Halle, 1935, empruntée partiellement à G. P. Wetter, *Die Damaskusvision und das paulinische Evangelium*, dans *Festgabe Jülicher*, Tübingen, 1927, pp. 80-92. A Damas, Dieu aurait converti saint Paul en lui révélant le Christ glorifié. Plus tard, une ou plusieurs christophanies (cf. *Gal.*, i, 12), à Jérusalem et ailleurs, auront complété la conversion et constitué sa vocation d'apôtre des Gentils. Or, nous voyons en fait saint Paul expliquer (γάρ), à partir du v. 13, ce qu'il vient d'affirmer au v. 12, et il le fait avec le même mot clef ἀποκάλυψις. Pour justifier le changement de sens de ce même mot, il faudrait supposer un récit traditionnel sous-jacent à tout le passage, récit fort bien connu des Galates et que nous ne possédons plus, car ceux des Actes auraient été faussés tendancieusement et ne seraient acceptables que corrigés. Trop d'hypothèses affaiblissent cette explication, et les textes ne les exigent pas. — Il est notable d'ailleurs que saint Paul met une grande différence entre l'événement de Damas et ses autres révélations (cf. A. Oepke, art. ἔκστασις, dans *TWNT.*, II, p. 455, 4-5 et 28, et entre autres : K. Deissner, *Paulus und die Mystik seiner Zeit*, Leipzig, 1921, pp. 138-139). Ces autres révélations ne lui sont que des secours pour le gouvernement de l'Église (cf. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris, 1954, p. 59 et n. 2 avec bibliographie); même au « rapt dans le troisième ciel » il ne donne aucune importance pour son activité apostolique (*II Cor.*, xii, 6). Il ne parlerait pas ainsi, si elles devaient constituer le contenu de sa vocation d'apôtre des Gentils : cf. même conclusion chez H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, in *Gal.*, i, 16, p. 26, n. 4, et E. De W. Burton, *The Epistle to the Galatians*, *h. l.* Pourtant A. Fridrichsen (*The Apostle and his Message*, Uppsala, 1947, p. 13) reprend cette idée dans la synthèse historique qu'il fait sur l'apostolat. Il fait une tentative (*ibid.*, n. 26 de la p. 23) pour reconstituer l'évolution psychologique de Paul en s'appuyant sur *Act.*, xxii, 17-21, récit de la vision au temple. Pour l'épître aux Galates, en tout cas, cette dissociation des « révélations de Jésus-Christ » est difficile à admettre. Cf. l'étude de Joh. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Copenhague, 1954, pp. 1-27, qui ne retient pas cette hypothèse.

(3) Cf. H. Schlier, *l. c.*, p. 20, in *Gal.*, i, 12.

plie pour l'Apôtre (1), et destinée, comme pour l'ensemble des élus lors de la parousie générale, à l'introduire dans la sphère céleste.

Enfin le but de cette parousie est tout de suite indiqué : c'est l'évangélisation du Fils parmi les Gentils (2). Aux Romains (*Rom.*, I, 16) il écrira aussi qu'il doit évangéliser, et il s'expliquera : l'Évangile est l'action salutaire de Dieu, en lui est réalisée leur sanctification par l'événement de la foi au Christ. Est-il exagéré de donner le même sens à l'évangélisation de *Gal.*, I, 15? Pour saint Paul a lieu une parousie personnelle, afin que l'action salutaire de Dieu atteigne par lui les Gentils, en leur conférant par son évangélisation l'anticipation des biens célestes que constitue la foi : ne parle-t-il pas plus loin, *Gal.*, III, 23, de la « révélation » de la foi?

Ainsi donc, en vertu de cette révélation du Fils, saint Paul se présente comme bien plus qu'un simple témoin de la résurrection du Christ ainsi qu'il le fera en *I Cor.*, XV, 8 (3). D'autre part, cette révélation, comme ailleurs dans les premières épîtres, est moins intellectuelle que « réelle » (4). Par elle, saint Paul entre en possession des biens eschatologiques, pour les transmettre aux Gentils par l'évangélisation. Il est vrai que *Rom.* est plus précis : par exemple, saint Paul ajoute que l'apocalypse de la justice de Dieu atteint les chrétiens, et au v. 14 il détaille les Gentils auxquels il doit s'adresser (ne sont-ce pas des indications sur l'antériorité de *Gal.*?). Mais *Gal.*

(1) L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, pp. 11, 59, 330-331; J. Dupont, *Gnosis*, Louvain, 1949, p. 198; A. Oepke, art. (ἀπο)καλύπτω, dans *TWNT.*, III, p. 583, 24-31 (ceci à propos de *Mt.*, XVI, 17-19, qui sera étudié plus loin dans les passages parallèles à *Gal.*, I, 16); E. Barnikol, *Mensch und Messias*, Kiel, 1932, p. 62; H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, in *Gal.*, I, 12, 16, pp. 20 et 27 : ἐν ἐμοί a, dit-il, valeur d'intensif, c'est-à-dire qu'il indique quelque chose de particulier à saint Paul. A noter que les apocalypses juives parlent aussi d'une première révélation du Fils de l'homme à quelques-uns (par ex. *Hen.*, XLVIII, 6-7; LXII, 7 : cf. P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, Göttingen, 1934, pp. 207-208). Elles parlent d'ailleurs, à plus d'une reprise, de la révélation du Fils de Dieu ou du Messie (*Bar. syr.*, XXIX, 3; IV *Esd.*, VII, 28-29; XIII, 32, 37; XIV, 9). Il est remarquable que *I Petr.*, I, 12, utilise le verbe ἀποκαλύπτειν pour parler des prophètes de l'Ancien Testament, auxquels ont été révélées les souffrances du Christ « maintenant » annoncées aux chrétiens. C'est le sens propre de l'apocalyptique juive. L'idée de *I Petr.*, I, 12 se distingue donc de celle de *Mt.*, XIII, 11-17 et *Lc.*, X, 23-24, où, au contraire, les prophètes n'ont pas eu la connaissance (non la révélation!) des mystères, que seul donne Jésus.

(2) Ce sera toujours l'idée-force de saint Paul, et il dira par exemple la même chose aux Romains (*Rom.*, I, 14) avec insistance : il est redevable à tous les Gentils sans exception, les Grecs et les barbares. On peut noter que, cette fois seulement, cette expression se présente chez lui : songe-t-il à son voyage en Espagne (cf. *Rom.*, XV, 24, 28)?

(3) Il s'agit bien du même fait historique, mais saint Paul ne le fait pas intervenir dans un développement théologique qui explique sa fonction d'apôtre. Il ne fait qu'énumérer les témoins du fait. Dans *Gal.*, I, 16, il en fait la théologie.

(4) Peut-être les adversaires de saint Paul reprennent-ils, selon *II Cor.*, IV, 3 (« si notre Évangile est voilé »), sa terminologie, avec un jeu de mots entre ἀποκάλυψις — κεκαλυμμένον (cf. A. Fridrichsen, *The Apostle and his Message*, p. 15). Mais ce ne sera pas, en tout cas, en reprenant *Gal.*, I, 16, sinon en le comprenant mal, en l'intellectualisant. Ce serait plutôt en reprenant *I Cor.*, II, 10 (« à nous, Dieu a révélé »).

est plus personnel, parce que plus polémique que *Rom.*, où par exemple l'Apôtre ne parle pas de son apocalypse, ni de sa conversion, mais seulement de sa vocation (I, 1) et de son autorité.

d) Conclusion.

Déjà on peut voir se dessiner la fonction de l'Apôtre telle qu'il la décrit dans *Gal.*, I, 16 et parallèles : une fonction d'intermédiaire entre le Christ de l'eschatologie et les Gentils. L'apocalypse du Fils a pris dans ce passage de Gal., I, 15-16 une valeur personnelle, par sa relation particulière à saint Paul : ce n'était pas le cas dans les épîtres antérieures. Il est utile néanmoins de voir si, dans la suite, cette valeur reste attachée au thème, et dans quelles conditions. D'autre part, le thème n'a pas ici une portée d'abord intellectuelle : ne l'a-t-il pourtant d'aucune manière, et est-il dit que saint Paul n'a rien « appris » lors de cette apocalypse? Avant de conclure, il est nécessaire de répondre à ces questions.

2. *Apocalypses charismatiques.*

Une simple lecture de la Concordance fait voir tout de suite l'évolution que saint Paul fait subir au thème d'apocalypse. Lors de la plupart de ses occurrences dans *Thess.*, *Rom.*, *Gal.* (en ne tenant toujours pas compte de la finale de *Rom.*, XVI, 25-27), il se plaçait dans un contexte eschatologique caractérisé. Et les termes beaucoup plus profanes de φανεροῦν, φωτίζειν et γνωρίζειν étaient dans le même cas.

La *I Cor.* montre encore la même utilisation pour la parousie (I, 7) et le jugement (III, 13 et IV, 5), mais en même temps elle introduit le thème dans un contexte doctrinal nouveau. Il est exprimé par le même mot, mais le contenu a changé, et saint Paul saura toujours marquer la différence entre l'apocalypse du Fils dont il ne sait assez souligner l'importance (*Gal.*, I, 16, et cf. *I Cor.*, XV, 8-11), et les apocalypses charismatiques, même les siennes, qu'il considère, si hautes soient-elles, comme de peu de valeur au regard du salut (*II Cor.*, XII, 5) (1).

Cette évolution du thème s'explique en partie par les destinataires de l'épître, les chrétiens grecs de Corinthe, mais aussi par le changement du centre d'intérêt chez l'Apôtre. L'eschatologie ne disparaît pas de son horizon, les passages mentionnés à propos du thème envi-

(1) Cf. Oepke, art. ἔκστασις, dans *TWNT.*, II, p. 455, 5 et 28, avec référence (n. 48) à K. Deissner, *Paulus und die Mystik seiner Zeit*, Leipzig, 1921, surtout pp. 21-23 et 81-83.

sagé le prouvent à suffisance, mais elle passe au deuxième plan de ses préoccupations et la première place revient à la vie même des chrétiens dans l'Esprit (1). Celle-ci contient aussi des apocalypses, mais d'une portée tout autre, et il importe pour le problème ici posé de voir le rapport qu'elles peuvent avoir avec l'Apôtre et sa fonction.

a) *I Cor.*, II, 10.

En commençant à leur écrire sa première épître (qui nous reste), saint Paul reproche aux Corinthiens leurs dissensions au sujet, peut-on croire, des qualités respectives de leurs prédicateurs. Dans ce but il leur rappelle la folie tant de la croix (I, 23) que du kérygme (I, 18), et c'est par là pourtant que le Christ est devenu pour eux justice, sanctification et rédemption (I, 30). Saint Paul, en effet, s'est bien gardé de leur présenter autre chose que le Christ crucifié (II, 2). Pour leur donner la foi (II, 5), son kérygme n'a pas agi par les artifices de la sagesse humaine, mais par la simple manifestation de l'Esprit et de la puissance (II, 4), disons, en les mettant en présence et au contact de l'Esprit agissant. Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas une sagesse dans les choses du salut : elles ont une structure équilibrée et cohérente, appliquant un plan divin harmonieusement conçu par la Sagesse de Dieu. Dieu l'a cachée au monde et à ses archontes, mais elle existe, cette sagesse du salut, dans ce que Dieu a préparé à ses élus, selon les prophéties.

Or, continue saint Paul (*I Cor.*, II, 10) : « à nous, Dieu a fait révélation par son Esprit » (2). Nous avons ainsi accès à la sagesse personnelle de Dieu, réalisée dans son œuvre, « car l'Esprit pénètre toutes choses, même les plus intimes de Dieu; ... il n'y a que l'Esprit qui connaisse les choses de Dieu. Et nous, ... nous avons reçu ... l'Esprit qui vient de Dieu, pour que nous connaissions (3) ce qui nous a été octroyé par Dieu, et nous en parlons en paroles (appropriées) qui nous viennent de l'Esprit, saisissant les rapports, entre elles, des choses de l'Esprit... Le Spirituel juge (4) de tout..., et nous avons l'intelligence du Christ » (vv. 11-16).

(1) Cf. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris, 1954, pp. 151-152, et tout le livre II.

(2) H. Schulte (*Der Begriff der Offenbarung im N. T.*, München, 1949, p. 23) fait de la mort du Christ l'objet de cette révélation. Mais la mise à mort du Seigneur par les archontes vient de leur ignorance de la Sagesse : c'est donc que celle-ci existait avant cet acte accompli par eux, et puisque l'opposition entre les archontes et les chrétiens réside entre l'ignorance des premiers et la révélation accordée aux seconds, l'objet de l'une et de l'autre est antérieur. La passion fait d'ailleurs partie du plan de la divine Sagesse.

(3) Et non : nous voyions, comme portent quelques mss., car le parallèle d'*Eph.*, I, 18 parle de connaître : cf. J. Dupont, *Gnosis*, p. 191, n. 1.

(4) Il faut sans doute traduire : comprend tout, car ἀνακρίνειν est ici parallèle à γνῶναι

C'est donc grâce à une apocalypse que « nous » pouvons saisir les choses que Dieu nous a octroyées : il ne peut s'agir que de la vie de foi dans le Christ. C'est cela avoir la sagesse; et « nous » pouvons en parler entre parfaits (v. 6), il l'a dit en commençant. En s'exprimant de cette manière, et en disant « nous », saint Paul veut-il parler d'autres personnes que des charismatiques, ces chrétiens qui, tel le πνευματικός du v. 15, vivent entièrement selon l' « Esprit » du Christ ressuscité auquel ils ont cru (1)? A eux on peut « parler sagesse », mais non aux chrétiens de Corinthe, car « pour moi, mes frères, je n'ai pas pu vous parler comme à des spirituels (πνευματικοῖς) mais comme à des charnels, comme à des petits enfants (2) dans le Christ. C'est le lait que je vous ai donné pour le boire, non de la nourriture solide, car vous n'en étiez pas encore capables, et vous ne l'êtes pas encore maintenant » (III, 1-2). Plus loin (*I Cor.*, IV, 8-9), une semonce vigoureuse le leur rappellera.

Il est difficile de ne pas reconnaître un sens intellectuel (3) à l'apocalypse reçue par « nous », les « parfaits » du v. 6 qui sont saint Paul et tous les charismatiques. Les charismes comme tels ne sont pas nécessairement intellectuels, comme une aide donnée à l'intelligence. Il n'y a rien d'intellectuel dans le passage de *I Thess.*, v, 19-20, où saint Paul, en passant, note leur importance. En Galatie non plus d'ailleurs, où pourtant on peut leur donner une place de choix dans une argumentation (*Gal.*, III, 2). Or, ce sont des phénomènes semblables à ceux de Corinthe et de Thessalonique (4). N'est-ce pas aussi à un charisme de ce genre que l'Apôtre fait allusion en *Gal.*, II, 2 : il monte à Jérusalem « selon une apocalypse » (5)? Il y a une action divine, non exclusivement une saisie intellectuelle (6). Mais à Corinthe,

(v. 14) et à ἐρευνᾶν (v. 10) : cf. J. DUPONT, *Gnosis*, pp. 322-323. Νοῦς, intelligence, est évidemment amené par la citation d'*Is.*, XL, 13 (cf. DUPONT, *l. c.*, p. 324 et n. 1) : mais n'est-ce pas la citation qui est plutôt destinée à introduire le νοῦς, à quoi songe saint Paul dans ce passage? Cf. L. CERFAUX, *Le Christ...*, p. 205.

(1) Cf. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, p. 223, malgré B. ALLO, *Première épître aux Corinthiens*, Paris, 1934, in *I Cor.*, II, 10, et ROBERTSON-PLUMMER, *First Epistle of St Paul to the Corinthians*, Edinburgh, 1914, in *h. l.* : pour eux, « nous » signifie tous les chrétiens. Il faut en ce cas supposer un renversement dans l'argumentation au v. 13, où il est question des pneumatiques. Ce renversement est très possible chez saint Paul, mais comme il reste difficile, on ne l'admettra que s'il s'impose.

(2) Ces petits enfants sont ici les charnels, non les humbles, ceux qui reçoivent révélation, comme en *Mt.*, XI, 25; *Lc.*, X, 21, et en *Dan.*, II, 23 avec I, 17.

(3) Malgré l'affirmation de OEPKE, art. (ἀπο)καλύπτω, dans *TWNT.*, III, p. 587, 37-40.

(4) Cf. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de s. Paul*, pp. 217, 241; E. VON DOBSCHÜTZ, *Die Thessalonicher-Briefe*, Göttingen, 1909, in *I Thess.*, v, 19, pp. 224-225.

(5) Joh. WEISS (*Der erste Korintherbrief*, Göttingen, 1910, in *I Cor.*, XIV, 26, p. 335) y voit un charisme.

(6) Peut-on nier pourtant, dans cette apocalypse, un certain contenu à saisir par l'intel-

ils prennent manifestement cette allure. Il est bien vrai que tout le passage de *I Cor.*, II est inspiré par l'Ancien Testament et non par la mystique grecque (1) : les termes ἀποκαλύπτειν, ἐρευνᾶν et πνεῦμα, la citation d'*Is.* qui le termine, celle qui le commence, en sont des preuves suffisantes. Mais l'accumulation des termes intellectuels : sagesse, intelligence, raisonnements (λόγοι), pénétration, connaître, comprendre ou juger, ne permet pas de réduire l'apocalypse à un pur événement dans lequel Dieu se rend présent. Le charismatique « comprend » quelque chose, et il le fait parce que Dieu lui a fait révélation. Désormais, l'apocalypse qu'entraîne la présence, ou une certaine présence de l'Esprit, celle qu'il a dans les charismatiques, cette apocalypse permet de pénétrer et de connaître les choses du salut. L'évolution est nette, c'est une intellectualisation du thème.

Il est bien certain qu'entre le début de *Rom.* et celui de *I Cor.* se remarque un parallélisme suivi (2). Saint Paul reprend le kérygme traditionnel et le développe, selon les circonstances, dans les deux épîtres. Les thèmes repris sont donc parallèles, entre autres celui de l'apocalypse (*Rom.*, I, 17, 18; III, 21; *I Cor.*, II, 10). Mais il importe de noter l'évolution de ce thème et sa transformation. Dans *Rom.*, il s'agit toujours de l'événement eschatologique : c'est la justice de Dieu qui se révèle, ou sa colère. Il n'y a rien à « comprendre » (3). Ce sens se retrouve, comme il a été dit, en *I Cor.*, I, 7 et III, 13. Mais concurremment, le sens intellectuel apparaît dès II, 10 et dans la suite, lorsqu'on parle des charismes. Cette simultanéité est symptomatique, comme aussi le fait que jamais plus, dans ses épîtres postérieures, saint Paul ne fera usage du sens purement eschatologique du mot.

Cette constatation signifie sans doute que les destinataires de la *I Cor.* ont amené saint Paul à leur parler leur langage et à s'adapter à leur mentalité (4). L'Apôtre, à cause d'eux, a dû se poser le problème du rapport du christianisme avec l'intelligence : il le fait en utilisant un vieux thème juif et sémitique qu'il transforme à sa guise. La problématique ancienne n'a pourtant pas disparu de son horizon, et elle se retrouve intacte dans *Rom.*, sans doute encore à cause des

ligence? Il n'est pas prouvé que ces révélations de *Gal.*, I et II soient purement eschatologiques : le problème se pose en tout cas. A ce sujet, cf. *infra*, pp. 359-361.

(1) Cf. Oepke, *l. c.*, *TWNT.*, III, p. 587, 40, et n. 42; J. Dupont, *Gnosis*, Louvain, 1949, pp. 324-325.

(2) Cf. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de s. Paul*, pp. 154-156.

(3) A noter pourtant *Rom.*, I, 11, où saint Paul affirme qu'il désire visiter les Romains pour leur communiquer un don (χάρισμα) spirituel (πνευματικόν). S'il écrit de Corinthe, peut-être songe-t-il aux charismes, et donc parmi eux à l'apocalypse.

(4) Cf. en particulier L. Cerfaux, *Le Christ...*, pp. 201-208.

destinataires, juifs en majorité, de cette épître. Mais il y a plus ici que de l'opportunisme ou un souci normal d'adaptation. La disparition du sens eschatologique propre, dans la suite de son activité littéraire, indique que nous assistons à une évolution dans la pensée même de l'Apôtre, et que sera durable chez lui l'acquisition occasionnée par les problèmes posés à Corinthe. L'apocalypse n'évoque plus seulement la descente sur terre des biens célestes. Elle permet aussi d'en saisir l'harmonie, elle confère la sagesse, en faisant participer ses bénéficiaires à la Sagesse de Dieu. C'est encore là un bien céleste, et eschatologique par anticipation (1), mais un bien céleste auquel on n'avait pas encore songé, au moins de façon aussi nette qu'à Corinthe.

L'Apôtre et sa fonction ont leur place dans ce contexte doctrinal. Il ne parle pas directement de son activité apostolique dans le passage *I Cor.*, II, 6-16 : il décrit la vie charismatique, et en particulier la sagesse qui s'y trouve. Mais ce passage lui-même est inséré dans un développement qui rappelle et retrace en partie, par allusions, le discours de mission aux païens (2). C'est par son activité d'apôtre qu'il explique la vie charismatique. Au début, il n'a pas parlé de la sagesse aux Corinthiens, car ils n'auraient pu la recevoir. Il aurait pu le faire néanmoins. On pourrait presque dire que comme Apôtre, il l'aurait bien voulu, et c'est malgré lui, qu'il ne leur donna que du lait. C'est qu'il possède, lui, l'Esprit et il a reçu (3), comme tous les parfaits (4), les charismes d'apocalypse qui permettent de comprendre les choses de Dieu (c'est bien la sagesse) et d'en parler. On dirait même que c'est sa fonction d'apôtre de leur donner la nourriture solide (5). Ce n'est pas à dire qu'il transmette l'apocalypse : ce n'est pas ce qu'il affirme ici. Ce que donne l'apôtre, c'est la vie dans l'Esprit par la foi à Jésus ressuscité. Et lorsqu'elle arrive à la plénitude (τέλειος), cette vie de l'Esprit transmise par l'apôtre contiendra l'apocalypse qui la fait connaître comme l'Esprit fait de Dieu.

Il va dire bientôt (*I Cor.*, IV, 15) qu'il a engendré les Corinthiens

(1) Cf. J. Dupont, *Gnosis*, p. 198; L. Cerfaux, *Le Christ...*, p. 53 (avec référence à *I Cor.*, I, 7) et p. 389, avec référence à *I Cor.*, II, 7 : la sagesse est ordonnée à la gloire (elle est donc chose eschatologique) des chrétiens.

(2) Cf. L. Cerfaux, *Le Christ...*, pp. 154-155.

(3) Dans sa deuxième épître aux Corinthiens (*II Cor.*, XII, 1-7), il insistera sur ses apocalypses, sans doute parce qu'on avait nié qu'il fût charismatique (cf. vv. 11-12). Cf. J. Dupont, *Gnosis*, p. 188.

(4) L'apocalypse revient régulièrement, et en bonne place, dans les listes de charismes, par ex. *I Cor.*, XIV, 6, 26, 30. Cf. J. Dupont, *Gnosis*, pp. 187-194.

(5) C'est un peu ce qu'il dira aux Romains (*Rom.*, I, 11) : il veut aller leur communiquer un don charismatique.

en Jésus-Christ par l'Évangile : il leur a donc en quelque sorte donné la foi en Jésus-Christ et la vie dans l'Esprit. Il développe longuement ce thème quand il revient sur les divisions des Corinthiens : il est le planteur (III, 6), l'architecte (III, 10-11) qui a posé la pierre fondamentale du temple qu'ils sont de l'Esprit, c'est-à-dire le Christ Jésus. Qu'ils veillent donc à avoir la vraie sagesse qui leur permettra de saisir la véritable fonction des apôtres (III, 18-23). N'est-ce pas ensuite à propos des charismes, qu'il se dit économe des mystères (IV, 1), et n'est-ce pas en tant que charismatique, mais, parce qu'il est apôtre, charismatique du degré éminent, qu'il dit échapper à leur jugement (IV, 3), comme fait tout charismatique au jugement humain (II, 15)? Il dira de même, *II Cor.*, I, 22, qu'il a en lui les arrhes de l'Esprit, lui l'Apôtre que Dieu a consacré et sigillé au Christ. Il parle de son kérygme (I, 19) qui accomplit les promesses de l'Ancien Testament (v. 20); mais, parce qu'il est à Corinthe, il le fait dans un langage charismatique (v. 21) : il est donneur d'Esprit. L'Apôtre est donc bien à l'origine de la vie charismatique des chrétiens (1).

Un autre passage des épîtres va permettre de préciser le lien qui unit l'Apôtre et les chrétiens, dans ce domaine.

b) *Phil.*, III, 15.

Le troisième chapitre de l'épître aux Philippiens commence par une sévère mise en garde contre les tentatives de Judéo-chrétiens, qui conseillent ou veulent imposer la circoncision et peut-être le culte au temple, comme si les observances juives servaient à donner la justice devant Dieu. C'est la controverse de l'épître aux Galates et saint Paul va employer, comme alors, un argument personnel, mais il va le faire d'une manière différente. « C'est nous, répond-il (III, 3), qui sommes la circoncision », il veut dire le peuple de la circoncision, le peuple élu et consacré, « nous qui rendons notre culte par l'Esprit de Dieu », et non au temple. Il continue aux versets suivants en donnant son exemple : il était juif de bonne race, orthodoxe, exact et fervent, persécuteur même de l'Église. Mais il s'est rendu compte que tout cela ne servait à rien et ne le rendait pas juste. Aussi s'est-il tourné vers le Christ Jésus pour obtenir la vraie justice, celle de la foi, qui doit le mener avec lui à la résurrection (v. 9).

(1) De même (cf. *II Cor.*, XI, 6), il possède la γνῶσις, connaissance pratique des écritures (cf. J. Dupont, *Gnosis*, pp. 200 et 262), et il « fait manifestation », partout et toujours : le verbe est φανεροῦν, mais c'est sans doute son enseignement qui est en question. De même (*II Cor.*, II, 14) : Dieu manifeste (φανεροῦντι) partout par nous la bonne odeur de la connaissance du Christ, c'est-à-dire de la religion du Christ (cf. J. Dupont, *Gnosis*, pp. 49-50). Le thème est à peine apocalyptique, même s'il est d'origine juive.

Cela ne veut pas dire qu'il ait déjà cette justice, ni qu'il soit arrivé à l'état de complète perfection (ou d'initiation?) (1). Le verbe qu'il emploie, τελειοῦν, est un hapax chez lui, dérivé de τέλειος dont il se qualifie en *I Cor.*, II, 6, et c'est au parfait parce qu'il s'agit d'un état. Mais il tend vers ce but pour y arriver un jour, selon la vocation d'en haut que Dieu lui a accordée en Jésus-Christ (vv. 13-14) : nouvelle allusion à sa conversion personnelle.

Il conclut alors cet exposé (III, 15-17) : « Nous tous donc, qui sommes des parfaits (ou des initiés : encore τέλειοι), ayons cette manière de juger (2); et si de quelque manière vous avez un autre avis, même pour cela Dieu vous donnera révélation; sauf à vous en tenir à quoi nous sommes arrivé avant (vous). » Et il continue : « Soyez tous mes imitateurs, frères, et observez ceux qui se conduisent selon le modèle que vous avez en nous. »

Si le développement général rappelle par son objet celui de *Gal.*, I, plusieurs expressions sont celles de *I Cor.*, II : les « parfaits », la révélation qui leur arrive normalement, et même le conseil d'imiter saint Paul. C'est par là que se termine aussi, en *I Cor.*, IV, 16, la discussion sur les charismes. On peut ajouter, comme constituant le contexte charismatique, l'adoration par l' « Esprit » de Dieu (III, 3), l'éminente « science » (γνῶσις) de Jésus-Christ (III, 8), la justice destinée à le « connaître » (III, 10) et même, plus bas, notre citoyenneté qui est aux cieux (III, 20), selon quoi nous attendons le Sauveur et Seigneur. De même, en effet, en *I Cor.*, I, 9 ils sont appelés à la communauté céleste avec Jésus-Christ, et en I, 7 ils attendent la révélation du Seigneur, car ils ne manquent d'aucun charisme. Il est donc légitime de voir le même contexte dans ce chapitre de *Phil.* et de discerner un charisme dans la révélation dont parle l'Apôtre en *Phil.*, III, 15.

L'argument est celui de *Gal.*, III, 2, 5. Ils ne doivent pas retourner aux observances juives, puisque sans elles ils ont reçu l'Esprit. Pas plus que saint Paul ils ne l'ont en perfection, et ils doivent s'efforcer d'en vivre toujours plus exactement. Mais, comme saint Paul, ils sont déjà charismatiques (τέλειοι) et capables de porter un jugement dans ce domaine (φρονοῦμεν) (3). Il se posera des problèmes

(1) Dans *I Cor.*, I, 7 également, la vie charismatique n'est qu'une préparation à la parousie (cf. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de s. Paul*, Paris, 1954, p. 53), et aussi en *Rom.*, VIII, 23 : ayant les prémices de l'Esprit, nous gémissons, attendant la délivrance de notre corps, ce qui est bien l'ultime étape du salut eschatologique. La leçon la plus répandue « attendant l'adoption » n'est sans doute pas à retenir, cf. P. Benoit, *Nous gémissons, attendant la délivrance de notre corps* (*Rom.*, VIII, 23), dans *RSR.*, XXXIX, 1951-1952, pp. 267-280.

(2) La φρόνησις est la prudence, vertu intellectuelle et pratique, qui dirige la conduite humaine, cf. J. Dupont, *Gnosis*, pp. 388 et 391, n. 1.

(3) Cf. *Rom.*, XII, 3 : chaque charisme a sa valeur respective dans la vie de la communauté,

dans la vie de tous les jours : qu'ils soient assurés, en tant que charismatiques, qu'ils recevront de Dieu la révélation nécessaire pour les résoudre (1). Mais qu'ils n'oublient pas que l'Apôtre les a précédés dans cette voie (2) et reste le régulateur de la vie charismatique de la communauté. Il se détache ici du groupe des chrétiens et se donne, en tant qu'apôtre, comme modèle de vie chrétienne. Il possède vie et jugement charismatiques (vv. 15-16) : que ce soit pour eux la règle de leurs charismes, comme sa conduite en général est le modèle qu'ils doivent imiter (v. 17).

Si cette interprétation du passage est exacte, saint Paul y marque le lien intime qui unit à la sienne la vie charismatique des Philippiens. Il ne parle pas ici de son origine, et il n'en traite qu'en passant. Le plan est pratique, c'est celui de la vie quotidienne, des problèmes qui peuvent s'y poser et du jugement pratique (φρονεῖν) qu'il faut porter. C'est là qu'agira le charisme de révélation, et non plus, dans ce cadre, pour saisir le mystère des profondeurs divines. Mais là encore, pour cette activité intellectuelle dans l'Esprit, l'Apôtre garde son autorité, parce que, en tant qu'apôtre, il possède tous les charismes, comme il exerce toutes les fonctions, au degré éminent. On dirait qu'une révélation ne peut avoir de valeur que pour autant qu'elle corresponde aux siennes.

c) Conclusion.

Les passages où l'Apôtre indique sa place dans la vie charismatique des communautés fournissent des indications qui varient selon les circonstances des épîtres. Elles ne se recouvrent pas toujours exactement, mais sans s'opposer elles se complètent.

il faut savoir porter sur chacun le jugement exact, φρονεῖν, non ὑπερφρονεῖν. De même, dans sa diatribe contre les pseudo-charismatiques de Corinthe (*I Cor.*, IV, 10) : ils se croient déjà φρόνιμοι, capables de juger, comme s'ils étaient arrivés à la perfection de la vie dans l'Esprit. Ce mot ne signifie pas le jugement spéculatif et judiciaire de vérité (κρίνειν), mais le jugement pratique de l'agir (cf. J. Dupont, *Gnosis*, pp. 387-388). C'est d'ailleurs le contexte tout pratique de *Phil.* : comment arriver au but? Non par les observances de la Loi, mais par la vie dans l'Esprit.

(1) Il parle aussi en *I Cor.*, XIV, 6, de l' « utilité » des charismes dans la vie quotidienne.

(2) Plusieurs voient dans ce pluriel (« nous » sommes arrivé avant, ou « déjà ») les chrétiens de Philippe : ainsi M. R. Vincent, *The Epistles to the Philippians and to Philemon*, Edinburgh, 1897; M. Dibelius, *An die Thessalonicher I, II*, Tübingen, 1911; P. Benoit, *Bible de Jérusalem, h. l.*, 1949; P. Ewald, *Der Brief des Paulus an die Philipper*, Leipzig, 1917. E. Lohmeyer (*Der Brief an die Philipper*, Göttingen, 1953), comme dans l'ensemble de l'épître, y voit un encouragement au martyre. Mais le pluriel, chez saint Paul, désigne souvent l'Apôtre seul. Après avoir dit : « nous » sommes arrivé avant vous, il va continuer : soyez « mes » imitateurs, n'est-ce pas une explication? et il poursuit en reprenant le pluriel, qui ne peut que le désigner personnellement : le modèle (à imiter) que vous avez en « nous ». Ces changements de nombres ne sont pas rares chez lui : cf. Blass-Debrunner, *Gr. Gr.*, 1952, § 280, pp. 175-176.

A Corinthe se posait le problème de la sagesse et de la saisie du mystère (*I Cor.*, II, 6). Le plan était spéculatif et l'on y déniait à l'Apôtre les capacités nécessaires. Plus loin, il affirme encore sa primauté dans ce domaine (1) et il se donne, lui l'apôtre, comme plus que l'égal des τέλειοι : car s'il vit comme eux la vie dans l'Esprit et reçoit avec eux les charismes spirituels, c'est lui en outre qui est à l'origine de toute leur vie dans l'Esprit.

Dans l'épître aux Philippiens, c'est bien la même vie charismatique, vécue également en communauté avec le même Apôtre. Mais de cette vie elle-même la sienne propre est le critère et la règle, lorsqu'il faut porter un jugement pratique pour un cas particulier (2).

Dans les deux épîtres cet emploi du thème d'apocalypse est semblable. Il ne s'agit plus de la parousie du Fils de l'homme à la fin des temps, comme dans *Thess.*, *I Cor.*, I, 7, etc., ni de son anticipation dans l'action divine qui par l'Évangile justifie et sanctifie les chrétiens, comme dans *Rom.*, I, 17. Saint Paul désormais s'intéresse plus directement à cette anticipation elle-même, qui est sa mise en œuvre dans la vie des chrétiens dans l'Esprit. Cette vie se caractérise entre autres par les charismes, et nommément par des apocalypses. Celles-ci sont donc une des composantes de cette vie. Exactement, elles sont l'action de l'Esprit, qui permet de pénétrer et de comprendre, pour les mieux connaître, certains aspects plus profonds de cette vie, comme en *I Cor.*, II, 10 pour les charismatiques en général et en *II Cor.*, XII, 1-7 pour saint Paul en particulier, ou bien, pour les juger, certains aspects plus immédiatement liés aux nécessités du moment, comme en *Phil.*, III, 15 et *I Cor.*, XIV, 6.

L'emploi du thème a évolué et le sens du mot n'est plus celui qu'il avait au début chez saint Paul. Il signifiait la présence, ou l'action, eschatologique de Dieu ou du Fils. Maintenant c'est dans l'Esprit, mais chez les chrétiens, une capacité de connaissance qui peut être spéculative ou pratique. Cette capacité de connaissance, bien entendu, est elle-même présence anticipée des biens eschatologiques, ou plutôt elle en est un des aspects. On assiste ainsi, pour ce thème déter-

(1) Cf. *I Cor.*, XII, 28 : « D'abord les apôtres... ». Il n'est pas sûr que Paul se mette dans ce groupe, qui peut être une des fonctions de l'Eglise parmi les autres. S'il le fait, le groupe des apôtres n'est pas le premier de la série, il est entièrement distinct des autres. Voir plus encore *II Cor.*, XII, où il énumère ses expériences mystiques. En *I Cor.*, XII, 3-4, il dira « ce qu'il faut penser » (γνωρίζειν, cf. *supra*, p. 339, n. 1) des différents charismes. S'il en juge d'autorité, c'est qu'il s'en affirme le droit et qu'il en revendique la capacité.

(2) N'est-ce pas à cette autorité qu'il songe, en *I Cor.*, IV, 1, quand il se dit l'économe des mystères?

miné, à son hellénisation (1), en ce sens qu'il devient intellectuel (2), en même temps qu'à un cas d'antonomase, limitation et détermination d'un concept, processus qui se présente souvent dans l'histoire des idées. Un terme général finit par signifier un de ses subordonnés, plus représentatif du genre que les autres; par exemple la chair signifiera le sexe, un mortel sera un homme (3).

La connexion du thème ἀποκαλύπτειν avec la fonction apostolique s'établit aux deux stades de son évolution. L'activité apostolique est clairement liée, en *Rom.*, I, 17, à l'anticipation pour les chrétiens de l'action eschatologique générale de Dieu. Et l'activité, ou la capacité, intellectuelle que donne aux chrétiens le charisme d'apocalypse, non seulement a son origine dans l'activité kérygmatique de l'apôtre, mais celui-ci la possède, par fonction, avant tous, plus qu'eux (*I Cor.*, IV, 1-2) et d'une manière différente, supérieure à la leur. On dirait, en effet, qu'il est en quelque sorte chargé de la communiquer (*I Cor.*, III, 1-2), et en tout cas son activité charismatique est régulatrice de celle des autres chrétiens (*Phil.*, III, 15).

Avant d'utiliser ces conclusions pour la révélation du Fils à saint Paul en *Gal.*, I, 16, il importe de suivre jusqu'au bout la fortune du thème dans la littérature paulinienne. Vue dans l'ensemble de son évolution, sa portée en *Gal.*, I, 16 sera mieux précisée.

3. *Révélation du mystère.*

Le thème de révélation exprimé par ἀποκάλυψις - ἀποκαλύπτειν se présente une dernière fois, dans les épîtres de la captivité. Bien que l'on groupe d'ordinaire avec elles l'épître aux Philippiens, le passage de *Phil.*, III, 15 étudié plus haut traite encore du charisme comme les épîtres aux Corinthiens. Ceux d'*Eph.*, III, 3 et 5 ont une autre résonance par la présence du mystère qui domine le développement. C'est le cas également de la doxologie de *Rom.*, XVI, 25-27, qui sera examinée parallèlement.

a) *Eph.*, III, 3 et 5.

La théologie du mystère caractérise les épîtres de la captivité (4). L'auteur de l'épître la développe longuement en *Eph.*, I et II, en

(1) Cf. Oepke, art. (ἀπο)καλύπτω, dans *TWNT.*, III, p. 578, 48.

(2) Cela se passe donc avant le IIe s. ap. J.-C. (malgré Oepke, *l. c.*, pp. 596-597, etc.).

(3) Les causes de cette limitation ne relèvent pas nécessairement de saint Paul. Il est probable qu'elles sont à rechercher dans les tendances de la communauté de Corinthe, jointes à l'emploi du thème dans certains milieux juifs.

(4) Cf. L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant s. Paul*, Paris, 1948, p. 231. Sur le mystère dans s. Paul, cf. aussi D. Deden, *Le « mystère » paulinien*, dans *Ephem. Theol. Lovan.*, XIII, 1936, pp. 405-442.

un style qui donne au passage l'allure d'une hymne liturgique (par exemple I, 3-14). Pour les destinataires le grand mystère est le salut des Gentils, qui par le sacrifice du Christ (v. 7 : par son sang) ont été associés à la destinée du peuple élu, dépositaire des promesses. Paul se résume (II, 11-22) en disant que par la croix le Christ a supprimé le mur qui, ainsi qu'au temple de Jérusalem, séparait Juifs et Gentils (v. 14), et que par là ces derniers ont accédé à la citoyenneté d'Israël (v. 19), incorporés à la construction du temple saint du Christ, élevé qu'il est dans l'Esprit sur le fondement apostolique (vv. 20-22).

Ceci dit, il se dispose à adresser à ses lecteurs une exhortation à vivre réellement selon cette réalité grandiose (III, 1), mais il se ravise, s'interrompt et remet l'exhortation à plus tard (cf. le chap. IV), pour mettre d'abord en lumière l'autorité qu'il a pour leur parler. Il va le faire en expliquant la place qu'il a lui-même dans le mystère de leur salut.

Apôtre, et donc fondement du temple qu'ils doivent constituer, saint Paul a une relation toute spéciale avec les Gentils; et vous l'admettrez, leur dit-il (III, 2), « si du moins vous connaissez pour en avoir entendu parler (ils le savent déjà) l'économie (1) de la grâce de Dieu qui m'a été donnée à votre intention. » C'est l'expression habituelle de saint Paul pour parler du don divin qui l'a fait apôtre (cf. par ex. : *Rom.*, I, 5; *Gal.*, II, 9; *I Cor.*, XV, 10-11). Il va le définir (III, 3-4) : « à savoir que, par révélation, a été porté à ma connaissance le mystère, ainsi que j'en ai écrit à l'instant; à quoi vous avez pu, à me lire, saisir le jugement pénétrant que je possède dans le mystère du Christ. » La grâce divine qui devait habiliter l'Apôtre à sa fonction est donc une connaissance, acquise par révélation du mystère, ce mystère dont il a parlé longuement aux chapitres précédents. Cette connaissance chez lui est toute spéciale, car elle est un jugement qui pénètre particulièrement son objet (2). La révélation qui la lui a donnée a donc une portée intellectuelle.

L'auteur saisit l'occasion pour revenir sur le sujet, et parle d'abord (v. 5) de ceux qui ont reçu ce mystère « qui dans les générations antérieures n'a pas été notifié aux enfants des hommes, comme il a été à ce moment-ci révélé aux saints, ses apôtres et prophètes dans

(1) Cf. O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Göttingen, 1955, in *Rom.*, XVI, 25, p. 352, n. 4. Ce thème subit une évolution considérable dans les emplois que s. Paul en fait : comparer *I Cor.*, IX, 17 et *Col.*, I, 25 avec *Eph.*, I, 10; III, 2, 9.

(2) Cf. L. Cerfaux, *Les sources scripturaires de Mt.*, XI, 25-30, dans *Ephem. Theol. Lovan.*, XXX, 1954, p. 744 : ce terme de σύνεσις apparaît, entre autres, dans le contexte apocalyptique de *Dan.*, I, 4; VI, 3.

l'Esprit » (1). Le développement est intellectualiste, et grec par son centre d'intérêt : le mystère est objet de connaissance. Néanmoins, il touche aussi à l'histoire du salut et ne se sépare donc pas de l'Ancien Testament. De là vient l'apparition de l'expression toute juive : les enfants des hommes, comme aussi le « maintenant » (ce moment-ci) eschatologique, peut-être la « pénétration » du mystère, et même les apôtres-prophètes dans l'Esprit. Cette expression propre à l'épître (*Eph.*, II, 20; III, 5) développe le terme habituel d'apôtre, et semble dire que les apôtres sont les prophètes des temps nouveaux que caractérisent la présence et l'action de l'Esprit. L'apocalypse est à sa place dans cet ensemble biblique. Il est d'autant plus intéressant de lui voir attribuer une valeur de connaissance qu'elle n'a pas d'ordinaire en pareil cas.

Saint Paul s'est remis dans le groupe des apôtres. Son cas est le leur, il a comme eux reçu la révélation du mystère dont il va parler à nouveau. Il s'agit, pour eux comme pour lui, du même mystère, à savoir « que les Gentils sont aussi héritiers, et aussi parties du corps, et aussi, en Jésus-Christ, participants de la promesse, grâce à l'Évangile » (v. 6). Le grand mystère révélé est l'accession des Gentils aux privilèges d'Israël, résumés dans la promesse. Cela se réalise en Jésus-Christ et par l'Évangile, c'est-à-dire la prédication apostolique du salut, cette prédication « dont j'ai été fait le serviteur par le don gratuit de la grâce de Dieu qui m'a été donnée selon la vertu de sa puissance » (v. 7). La même expression, « la grâce qui m'a été donnée », a servi au v. 2 à indiquer la connaissance du mystère par révélation, et signifie ici l'action de l'Évangile, l'évangélisation, acte propre de l'Apôtre, qui doit sauver tout croyant (*Rom.*, I, 15), en vertu de la puissance de Dieu qui s'y trouve (*Rom.*, I, 16). Les expressions sont toutes proches, et le thème de révélation est commun aux deux passages (cf. *supra*, p. 338); mais dans *Rom.*, I, 15-17 cette révélation n'a rien d'intellectuel, en ce sens qu'elle n'apprend rien, étant seulement présence active, dans l'Évangile, de la justice de Dieu. Dans *Eph.*, III au contraire, l'Évangile que par grâce accomplit l'Apôtre est objet de connaissance, et il fait en même temps partie du mystère, car par lui se réalise le salut des Gentils. Et la révélation, à son tour, qui consiste à faire savoir ce qui constitue le mystère, a elle-même investi l'Apôtre de son autorité pour accomplir ce même mystère (2).

(1) Sur cette traduction, cf. L. Cerfaux, *La théologie de l'Église...*, p. 105 et notes, avec références. Le καί est épexégétique, et il s'agit d'un seul groupe, les apôtres-prophètes, les apôtres qui sont prophètes. Cf. aussi H. Sahlin, *Die Beschneidung Christi. Eine Interpretation von Eph.*, II, 11-22, dans *Symb. Bibl. Upsal.*, XII, 1950, p. 18 et n. 1.

(2) Cf. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de s. Paul*, p. 311.

Comparée à *Rom.*, I, 15-17, la péricope d'*Eph.*, III éclaire et précise singulièrement la fonction apostolique. Elle ajoute un aspect intellectuel fort estompé dans *Rom.*

L'Apôtre continue en insistant sur la mise en œuvre de cette fonction : « A moi, le moindre de tous les saints, a été donnée cette grâce-là », c'est encore la même grâce qui revient en question, « d'évangéliser aux Gentils l'insondable (littéralement : l'indépistable) richesse du Christ et (le καί est épexégétique, c'est l'explication de l'évangélisation) de mettre en lumière ce qu'est l'économie du mystère entièrement caché aux générations, en Dieu, créateur de l'univers, pour que maintenant soit manifestée aux Puissances..., par l'Église, la multiforme sagesse de Dieu » (vv. 8-10). L'objet de l'évangélisation, acte propre de l'Apôtre, est le contenu même du mystère, et l'on peut dire que l'Apôtre ici est exactement transmetteur d'apocalypse. Cette transmission doit faire connaître, mais en même temps réaliser, son contenu. L'évangélisation réalise ce qu'elle annonce, pour ceux qui la recevront par la foi dans le Christ (v. 12).

Cette remarquable synthèse théologique se trouve ainsi centrée sur la révélation du mystère. Cette révélation accomplit ce mystère en y introduisant l'Apôtre, et à sa suite, par sa transmission, les Gentils qu'il doit évangéliser. Intellectuelle, car elle fait connaître et pénétrer et illuminer, elle est aussi réelle : elle investit l'Apôtre de son autorité, et la transmettre est l'acte qui sauve les Gentils (1).

b) *Rom.*, XVI, 25-27.

L'épître aux Romains se termine, selon une tradition textuelle fort embrouillée, par une doxologie solennelle et d'allure liturgique (2).

Cette doxologie s'adresse, par Jésus-Christ, au seul Dieu sage (3)

(1) Il faut pourtant préciser cette transmission en ce qui regarde les chrétiens. La révélation du mystère qu'a reçue l'Apôtre, et la communication qu'il leur en fait, n'ont pas exactement le même objet. Les chrétiens peuvent croire, et donc recevoir le salut, sans saisir parfaitement le mystère révélé à l'Apôtre. Il reste un progrès possible, et c'est ce que saint Paul demande pour eux dans ses prières, cf. I, 17-19 : que Dieu vous donne l'Esprit (ou l'esprit?) de sagesse et de révélation..., des yeux illuminés pour savoir qu'elle est l'espérance de votre vocation..., la grandeur de sa puissance en vous les croyants. Ceci rappelle *I Cor.*, II, 6-16. Le mystère était noté alors sans développement et l'insistance portait sur les charismes des parfaits. Ce serait bien le cas, ici également. L'apôtre seul, charismatique suprême par fonction, a comme tel une apocalypse parfaite. Les chrétiens y participent plus ou moins, mais la foi (« vous, les croyants ») ne l'exige pas en perfection dès l'abord. Le centre d'intérêt a changé, la doctrine reste la même.

(2) Cf. O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*, Göttingen, 1955, pp. 349-355, et le résumé du problème dans M.-J. LAGRANGE, *L'épître aux Romains*, Paris, 1931, in *Rom.*, XVI, 25-27, pp. 380-386, ainsi que H. LIETZMANN, *An die Römer*, Tübingen, 1928, *h. l.*

(3) Sur cette expression rare, cf. J. DUPONT, dans *Ephem. Theol. Lovan.*, XXII, 1946, pp. 362-375.

« qui a puissance de vous *affermir* », à savoir dans la vie chrétienne, comme le fait l'Apôtre (*I Thess.*, III, 2; *Rom.*, I, 11), ou même Timothée (*I Thess.*, III, 2), mais toujours, semble-t-il, en vue de la parousie (1). Cette puissance de Dieu doit agir « selon mon Évangile et le kérygme de Jésus-Christ » (2), expression accoutumée où le second terme explique le premier : l'Évangile que j'évangélise (cf. *Gal.*, I, 11 et *Rom.*, I, 15-17), c'est l'annonce de Jésus-Christ (3), cela veut dire sa personne et son œuvre. En *Gal.*, I, 16, il dit de même : évangéliser le Fils de Dieu. L' « affermissement » eschatologique se moule dans l'activité apostolique qui en est comme l'expression (4).

Cette action divine et apostolique se fait « selon la révélation du mystère qui avait été passé sous silence aux temps anciens ». L'expression rappelle celle de *I Cor.*, II, 7 : la sagesse en mystère qui avait été cachée, et celle d'*Eph.*, III, 3 : le mystère qui n'a pas été notifié aux autres générations (cf. *supra*, pp. 352 et 354), ainsi que *Col.*, I, 26 : le mystère caché aux siècles et aux générations (5). Cette révélation est ici rapprochée tant de l'affermissement eschatologique que du kérygme apostolique, et celui-ci est introduit par la même préposition κατά : c'est « comme » cela que Dieu agit.

Cette révélation marque le temps du salut : ce mystère a été caché, « mais maintenant il a été manifesté par les écritures prophétiques ». Il est remarquable de voir l'Ancien Testament désigné par cette expression, d'ailleurs unique dans le Nouveau. En général, l'Ancien Testament parle de promesse, et le « maintenant » qui y répond en est la réalisation. Il doit s'agir, ou d'une intelligence enfin possible maintenant de l'Ancien Testament, ou bien de la préparation main-

(1) Cf. *I Thess.*, III, 13 : la charité vous « affermisse » pour la parousie; *II Thess.*, II, 17 : Dieu vous donne paraclèse éternelle et espérance solide... pour vous « affermir » en toute œuvre bonne; aussi *II Thess.*, III, 3 : Dieu vous « affermira » et vous préservera du Mauvais. Ce sont les seuls emplois du verbe chez saint Paul.

(2) Cette puissance de Dieu agit selon l'action de l'Apôtre, c'est son mode d'agir. En *Eph.*, III, 7, par la mise en œuvre de la puissance de Dieu, la grâce d'être serviteur de l'Évangile avait été conférée à l'Apôtre, elle en est l'origine; mais en *Rom.*, I, 16, l'Évangile qu'il évangélise est une puissance de Dieu pour le salut des croyants, celle-ci est le constitutif de l'Évangile. En *I Cor.*, II, 4, il dit avoir évangélisé les Corinthiens seulement en manifestation d'Esprit et de puissance (cf. *supra*, p. 343), c'est comme le contenu de sa prédication. Il y ajoute l'Esprit, parce qu'il parle à des charismatiques, ou qui prétendent l'être. C'est toujours la même puissance salutaire, et chaque fois elle agit par l'Apôtre.

(3) Génitif objectif, cf. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, p. 378. C'est la seule apparition de cette expression avec le substantif κήρυγμα; elle est fréquente avec le verbe : annoncer Jésus-Christ.

(4) L'efficacité que saint Paul reconnaît toujours au kérygme (ici v. 26) engage à ne pas y voir ici une simple *preuve* de sa véracité, comme s'il disait : mon Évangile est bon, puisque Dieu agit selon lui. Dieu, en fait, agit réellement par l'Évangile.

(5) C'est la seule fois que le mystère est « tu ». Ailleurs on dit « caché ».

tenant accomplie (1). En *Gal.*, I, 15-16 et ailleurs, saint Paul manifeste lui-même le mystère par des citations de ces Écritures. L'idée est toute proche.

Cette manifestation du mystère, d'autre part, a été faite « selon la décision du Dieu éternel » (2). La révélation actuelle du mystère accomplit la décision salutaire de Dieu, qu'*Eph.*, I, 9 nomme εὐδοκία, et *Col.*, I, 27 ἐθέλειν. Ici on parle d'ἐπιταγή, comme dans *I Tim.*, I, 1 et *Tit.*, I, 3 où il s'agit pourtant de la fonction apostolique conférée par « décision » divine, et comme dans *I Cor.*, VII, 25 où s'il agit d'une décision du Seigneur pour un cas précis, telle qu'en prend l'Apôtre lui-même à d'autres occasions (*I Cor.*, VII, 6; *II Cor.*, VIII, 8; *Tit.*, II, 15). Saint Paul dans *Rom.*, XVI, 26 ne précise pas comme dans les épîtres de la captivité que cette révélation a été réservée aux apôtres, peut-être parce que la mention de son Évangile lui semble suffire.

Il reste à énoncer le but de la révélation du mystère : il « a été porté à la connaissance de tous les Gentils pour l'obéissance à la foi ». Ces expressions bien pauliniennes rendent des idées qui sont chères à l'Apôtre. C'est ainsi qu'il définit en *Rom.*, I, 5 la grâce de l'apostolat, et il a proposé le même développement en *Eph.*, III, 9 : son action se fait en manifestant le contenu du mystère, de façon que par la foi au Christ les Gentils aient accès à Dieu (III, 12). Et de même *Col.*, I, 28.

Ce qui est en question dans cette doxologie de *Rom.*, c'est l'achèvement de l'action salutaire de Dieu. Elle se fera en suivant le mode du kérygme apostolique, réalisant le mystère maintenant révélé (3). La manifestation de celui-ci aux Gentils doit à son tour les amener à la foi. Les parallèles d'*Eph.* et de *Col.* permettent de distinguer les deux temps : révélation aux apôtres, manifestation aux Gentils, qui ne se détachent pas d'eux-mêmes du contexte de *Rom.* Ce parallélisme se retrouve, en effet, dans l'ensemble du développement, et toutes les idées de *Rom.*, XVI, 25-27 sont celles des épîtres de la captivité. Il y a des divergences de détail, mais elles s'expliquent en partie par le style liturgique du morceau : *Eph.*, I, 3-14 présente la même

(1) L'expression reste difficile (cf. O. Michel, *Der Brief an die Römer*, *h. l.*, p. 353), peut-être parce que s'y dissimule un usage liturgique. Les partisans de l'inauthenticité de la doxologie (cf. courte bibliographie à ce sujet dans Joh. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Copenhague, 1954, p. 43, n. 35) y verront le langage chrétien postérieur désignant dans ces Écritures, non l'Ancien mais le Nouveau Testament.

(2) C'est la seule fois dans le Nouveau Testament que Dieu est qualifié de cette manière.

3) Il est préférable de distinguer le sens des deux prépositions κατά, ainsi que fait la Vulgate : juxta... secundum. La première indique la manière d'agir de Dieu (plutôt que de saint Paul) dans le concret; la seconde se réfère au plan antérieur. Cf. O. Michel, *h. l.*, p. 352, n. 2 et 3.

particularité quand on le compare à *Col.*, I, 12-23. Les idées sont synthétisées et présentes seulement par allusions, mais elles sont identiques et développent la même apocalypse du mystère, révélé, connu et transmis. Il n'est donc pas possible d'insérer ce passage dans le contexte doctrinal de *Rom.*, I, 16 et de *Gal.*, I, 15-16 (1), où l'apocalypse est une eschatologie réelle, anticipée, pas plus que dans celui de *I Cor.*, II, 10 et de *Phil.*, III, 15, où l'anticipation réside dans une apocalypse charismatique. La doxologie de *Rom.*, XVI, 25-27 ne s'explique qu'en comparaison des épîtres de la captivité, *Col.* et *Eph.* : c'est une théologie du mystère (2).

c) Conclusion.

Ainsi étudiés tout au long des épîtres de saint Paul, les emplois du thème ἀποκάλυψις, qui ne reparaît plus dans les Pastorales, laissent voir une évolution caractérisée. Elle suit très exactement celle de sa pensée en général, s'appliquant aux problèmes nouveaux qu'il a eu à résoudre et aux nouveaux centres d'intérêt que les circonstances lui ont fournis.

Purement juive au début, l'apocalypse est alors pour lui la réalité céleste qui descend sur la terre à la fin des temps. C'est le Christ de la parousie (*II Thess.*, I, 7; *I Cor.*, I, 7), ou l'Antéchrist qui le combat (*II Thess.*, II, 3, 6, 9), la gloire eschatologique (*Rom.*, VIII, 18-19), la colère du Juge (*Rom.*, I, 18; II, 5), le feu qui purifie (*I Cor.*, III, 13). C'en sont aussi les anticipations en général, comme la justice qui justifie les chrétiens (*Rom.*, I, 17), la foi qui les sauve (*Gal.*, III, 23), ou le Christ rendu présent à l'Apôtre pour lui conférer son autorité (*Gal.*, I, 12, 16).

Les problèmes que posent à saint Paul les Grecs de Corinthe vont gauchir le thème. Les charismes sont aussi des anticipations eschatologiques, mais ils font partie de la vie coutumière des églises, et l'un d'eux, qui agit dans l'intelligence, s'appellera apocalypse (par ex. *I Cor.*, XIV, 6, 26, 30). L'Apôtre le possède (*II Cor.*, XII, 1, 7), plus que les autres chrétiens et avant eux, pour pénétrer les secrets de la vie dans l'Esprit du Christ. Il est même à son origine pour les chrétiens (*I Cor.*, II, 10), et son activité charismatique est le critère de la leur (*Phil.*, III, 15). Ainsi donc l'apocalypse voit réduire son domaine, en devenant une des activités de la vie chrétienne, une des

(1) O. Michel (*l. c.*, p. 355) y voit un schéma liturgique ancien, d'un auteur qui s'est beaucoup inspiré de saint Paul.

(2) Le mystère apparaît également en *I Cor.*, II, 7, mais sans développement comparable à ceux des épîtres postérieures. Il n'y a pas encore, là, de théologie complète du mystère.

principales dans son secteur, car elle est toujours en tête de la liste des charismes; mais elle n'a plus l'ampleur de l'apocalypse juive.

Le dernier moment de son évolution chez saint Paul va pourtant lui rendre quelque chose de ses dimensions premières. Parmi les problèmes que l'intelligence chrétienne devra résoudre, il en est d'humbles et de quotidiens, mais il en est un de central : quel est dans son ensemble le plan du salut, comment constituer une synthèse, nous dirons une théologie, du salut? Le problème commence d'être posé dans *I Cor.*, II, 6-16, et les éléments de la solution future s'y trouvent déjà. Mais saint Paul renonce pour le moment à poursuivre le développement (*I Cor.*, III, 1-2 : vous êtes incapables de supporter la nourriture solide), peut-être parce que ses destinataires d'alors ne s'en soucient pas comme font les chrétiens d'Asie, auxquels il écrira quelques années plus tard. C'est d'ailleurs de chez eux qu'il écrit aux Corinthiens. A Corinthe, l'accent est mis bien plus sur les charismes que sur la sagesse en mystère. Celle-ci, au contraire, sera l'objet propre des épîtres de la captivité. L'apocalypse du mystère, jointe à la sagesse, reste un charisme (*Eph.*, I, 17), mais elle prend presque la place de l'événement même du salut (*Eph.*, III, 3 et 5). Elle ne perd pas le caractère intellectuel qu'elle a acquis dans les milieux charismatiques, mais elle retrouve les dimensions de l'apocalypse juive des derniers temps. Elle n'est plus un aspect anticipé de l'eschatologie, elle en est comme la réalisation, réelle, car les Gentils dans ce mystère sont réellement sauvés, mais en même temps objet d'intelligence et de pénétration. La théologie du salut qui synthétise les données de la Rédemption est simultanément une théologie de l'apocalypse du mystère.

L'évolution paulinienne du thème s'achève ici. Elle est considérable, et le point d'aboutissement marque un remarquable enrichissement. Mais cette évolution est homogène (1) : c'est le même thème qui est partout utilisé, et ses différents stades d'évolution se compénètrent. Le point d'intersection est la *I Cor.*, où l'on trouve à la fois le sens primitif (*I Cor.*, I, 7) et la valeur charismatique (*I Cor.*, XIV, 6, etc.) unie déjà à sa portée cosmique (*I Cor.*, II, 10) et théologique générale. Thème identique, il se retrouve précisé et chargé de tout l'apport d'une pensée en recherche et maîtresse d'elle-même. Saint Paul

(1) Cf. H. Schulte, *Der Begriff der Offenbarung im N. T.*, München, 1949, p. 25 : « Dans le vocabulaire paulinien de révélation, seul le terme ἀποκαλύπτειν possède une certaine fixité », et n. 4 : « Et cela en deux sens : le retour du Christ et l'expérience charismatique ». Il faut sans doute ajouter la révélation et la réalisation cosmique du « mystère », malgré l'affirmation de la p. 27. Cf. *ibid.*, pp. 34-35, et D. Deden, *Le « mystère » paulinien*, dans *Ephem. Theol. Lovan.*, XIII, 1936, p. 408.

n'est pas limité par le thème qu'il utilise. Il le domine et s'en sert comme il l'entend.

4. *L'apocalypse et l'Apôtre.*

En ce qui concerne la présente étude, il est intéressant de voir l'Apôtre utiliser le thème pour exprimer la fonction qu'il s'attribue. Il le fait à chacun des stades du développement. L'Apôtre chargé de l'Évangile réalise le salut des chrétiens par l'eschatologie anticipée qu'est la vie chrétienne. Transmetteur de la vie dans l'Esprit, il possède avant quiconque les charismes de la vie chrétienne. Responsable du salut des Gentils, il a sa place dans ce mystère et il en a reçu la révélation pour pouvoir l'accomplir.

S'il s'agit de replacer dans l'ensemble de son évolution l'emploi du thème tel qu'il se présente en *Gal.*, I, 16, il faut tenir compte de tous les éléments qui la constituent. La « révélation du Fils » que Paul doit évangéliser rappelle spontanément la révélation du Seigneur lors de sa parousie, telle qu'il en parle en *II Thess.*, I, 7 ou en *I Cor.*, I, 7. Bien entendu, elle n'est plus future, elle se réalise déjà pour lui, mais comme fait la colère de Dieu (*Rom.*, I, 18), par anticipation.

a) Apocalypse intellectuelle.

Faut-il pourtant ne faire de cette apocalypse qu'un pur événement, sans rien y voir à comprendre (1)? Quelques lignes plus loin (*Gal.*, II, 2), saint Paul va dire que plus tard il est monté à Jérusalem, « selon une apocalypse » (cf. *supra*, p. 344). Rien n'impose d'y voir une révélation charismatique, mais l'utilisation à peu près contemporaine du thème dans les épîtres aux Corinthiens permet tout de même d'en faire la conjecture. Les charismes n'étaient pas choses inconnues des Galates et ils vont servir à saint Paul d'argument un peu plus loin (III, 2), où ils sont simplement cités, sans développement. Faut-il les supposer différents de ceux de Corinthe et en exclure tout aspect intellectuel? Même si les communautés de Galatie n'étaient pas celle de Corinthe, saint Paul écrit des deux côtés à la même époque, semble-t-il, et l'on peut supposer quelques points de contact entre ces églises pauliniennes. Il est donc permis, à titre d'hypothèse, de voir ici une révélation d'ordre pratique destinée à faire porter un jugement dans ce domaine, comme l'Apôtre se

(1) Cf. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de s. Paul*, p. 11.

targuera de savoir le faire, en *Phil.*, III, 15, où le milieu ne paraît pas beaucoup plus intellectualiste qu'en Galatie.

Un peu plus haut également (*Gal.*, I, 12), parlant de l'origine de son Évangile, saint Paul a dit qu'il est apôtre par révélation de Jésus-Christ. Il va s'expliquer par le développement qui suit. Comme il a été dit (cf. *supra*, p. 339), cette révélation s'oppose (ἀλλά) au caractère humain de l'enseignement catéchétique (οὐ ... κατὰ ἄνθρωπον). Deux expressions néanmoins sont venues préciser ce dernier : transmettre et enseigner, car on peut faire régir le complément « d'un homme » par les deux verbes à la fois. Si la révélation s'oppose à l'origine humaine de l'Évangile, la pointe de l'opposition ne porte donc pas sur le genre d'initiation, si l'on peut employer ce mot, c'est-à-dire l'enseignement et la tradition, et nous trouvons ainsi la révélation dans un contexte intellectuel.

Enfin, cette évangélisation du Fils, but de la révélation, est la mise en œuvre d'une force de Dieu pour le salut des croyants, comme saint Paul le dira aux Romains (*Rom.*, I, 17). Mais il va plus tard l'exposer (ἀνεθέμην) aux gens en vue de la communauté de Jérusalem (*Gal.*, II, 2). C'est donc qu'il y a moyen de « faire comprendre » en quoi il consiste. Cet aspect doit-il être exclu de la première apocalypse du Fils à l'Apôtre?

Ce ne sont là que de pâles allusions à un aspect de l'apocalypse qui est loin d'être développé à ce moment chez saint Paul. L'aspect intellectuel de l'œuvre rédemptrice du Christ caractérise les épîtres de la captivité (1). Il apparaît pourtant déjà dans *I Cor.*, II, quand il est question de la sagesse. Il est dominant d'autre part dans la théologie des charismes, qui sont des grâces personnelles comme l'apocalypse du Fils pour saint Paul, et non plus universelles comme l'est la parousie. Cet aspect personnel subsistera d'ailleurs dans *Eph.*, où la révélation du mystère est réservée aux apôtres, et on précise qu'ils sont prophètes, avec la charge d'en manifester le contenu (*Eph.*, III, 8-9) (2). Le stade de l'évolution du thème tel qu'il se présente en *Gal.*, I, 16 n'est pas chargé de toute sa richesse ultérieure, mais celle-ci ne peut lui être entièrement déniée (3), car, comme il

(1) Cf. J. Brinktrine, *Der Begriff der Offenbarung im N. T.*, dans *Theol. und Glaube*, XXXIV, 1942, p. 82 (avec références aux travaux récents). On peut ajouter les passages étudiés ici, à ceux que cite l'auteur.

(2) R. Bultmann (*Der Begriff der Offenbarung im N. T.*, Tübingen, 1929) systématise ces idées selon sa théologie.

(3) C'est donc au plan historique seulement que l'on peut dire avec Joh. Munck (*La vocation de l'Apôtre Paul*, dans *Stud. Theol.*, I, 1-2, 1948, p. 144) que saint Paul ici s'exprime d'une manière vague (cette appréciation n'est pas reprise dans *Paulus und die Heilsgeschichte*,

a été dit, les différents niveaux se compénètrent. Aussi peut-on déjà distinguer dans l'apocalypse de Jésus-Christ dont saint Paul parle en *Gal.*, I, 16, une illumination de son intelligence, destinée à lui faire comprendre qui est ce Fils que Dieu lui « révèle ».

b) Apocalypse-événement.

D'un autre côté, l'aspect eschatologique ne peut s'en trouver diminué (1). Il ne disparaîtra d'ailleurs pas de l'évolution postérieure du thème. Les charismes sont des réalités eschatologiques anticipées, et plus encore l'apocalypse du mystère aux apôtres et sa transmission aux enfants des hommes (*Eph.*, III, 5). L'apocalypse de *Gal.*, I, 16 est celle d'une personne, c'est-à-dire qu'elle est aussi « réelle » qu'elle peut l'être, un événement qui s'est passé, exactement comme se passera cet autre événement qu'est la parousie du Seigneur, selon *I Cor.*, I, 7 et *II Thess.*, I, 7. Cet événement est l'objet de la bienveillance particulière de Dieu pour l'Apôtre, cette bienveillance qui imprègne son action eschatologique (cf. *I Cor.*, I, 21) et repose spécialement, selon les synoptiques, sur le Fils, ce qui veut dire entre autres le Fils de l'homme du jugement (cf. les récits du baptême et de la transfiguration). Ici, la bienveillance divine accomplit pour saint Paul une parousie individuelle, réalisant la mise à part (ἀφορίσας) qui le destinait à recevoir une anticipation des choses célestes et à en faire avant tous l'expérience. En même temps, elle constitue pour lui l'appel (καλέσας), la grâce toute spéciale qui fait de lui un apôtre, chargé d'une mission semblable à celle du Serviteur de Yahweh (cf. *Gal.*, I, 15). C'est l'apocalypse du Fils qui accomplit ce programme divin et qui le situe exactement.

c) Apocalypse-investiture.

Consacré dès sa naissance pour pouvoir pénétrer dans le domaine céleste, et chargé d'une mission prophétique, il le fera en vertu de la présence du Christ de la parousie, présence qui ne peut être qu'agissante, et agissante sur lui directement. C'est « à lui » (2) que le Christ est révélé, en d'autres termes, il a reçu l'impulsion eschatologique

1954, p. 26). Ce passage en effet n'est pas un récit circonstancié, c'est un commentaire théologique (cf. Id., *Stud. Theol.*, p. 136).

(1) Cf. J. Brinktrine, *l. c.*, p. 82, avec référence à R. Bultmann (*Der Begriff der Offenbarung*, pp. 29-30) qui n'y voit que cet aspect, ainsi que Oepke, art. (ἀπο)καλύπτω, dans *TWNT.*, III, pp. 565-597.

(2) Cf. Oepke, art. ἐν, dans *TWNT.*, II, p. 535, 33. H. Schlier (*Der Brief an die Galater*, Göttingen, 1949, in *Gal.*, I, 16, p. 27; cf. *supra*, [p. 341, n. 1) y voit] une nuance d'intensité à moins qu'il ne faille y voir (cf. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de s. Paul*, p. 331, n. 1) un sens à la fois local, comme dans *II Thess.*, I, 10 (Dieu glorifié « dans » ses saints), et instrumental : « par » saint Paul. Faisant une sorte de jeu de mots, l'Apôtre s'opposerait (ἐν ἐμοί) aux Gentils, auxquels (ἐν) il évangélise le Fils.

du Fils de l'homme et il a été introduit dans son domaine, le domaine céleste de l'éon futur, délaissant le domaine terrestre de la chair et du sang qu'il ne consultera plus. Cet événement s'est passé pour permettre à saint Paul d'évangéliser, c'est-à-dire pour le mettre à même d'accomplir sa fonction propre d'apôtre. C'est donc chose durable, et qui durera aussi longtemps que l'évangélisation faite par lui; tout ce que celle-ci contient et exige viendra de là.

Entièrement pénétré par l'Esprit du Christ ressuscité, l'Apôtre vit désormais exclusivement en lui. C'est pourquoi il peut parfaitement l'annoncer et en « témoigner », fonder des groupes, et puis diriger les églises qui auront reçu participation de cette vie. C'est pourquoi aussi il a, plus que tous, les charismes de l'Esprit, et, mieux que tous, la pénétration des choses spirituelles, la sagesse dans le mystère de la volonté divine. L'événement, en effet, qui réalise sa consécration initiale et accomplit sa vocation de prophète des derniers temps, lui permet de parler, d'autorité divine, des choses qu'il connaît. Cette connaissance n'est pas ce qui l'intéresse le plus ici, mais elle est présente. Les emplois contemporains et ultérieurs du thème le prouvent : elle fait partie de l'événement, et saint Paul le sait bien.

d) Conclusion.

L'événement du chemin de Damas, — on peut bien croire que c'est de lui qu'il s'agit, — a donc pour saint Paul une importance première. En même temps qu'il indique la place qu'il lui donnait, non seulement dans sa vie, mais dans l'histoire du salut tout entière, ce passage de *Gal.* montre comment l'Apôtre l'envisageait : une apocalypse du Fils l'a introduit dans le domaine céleste et l'a investi de la charge d'en communiquer la réalité à autrui, de servir d'intermédiaire entre les hommes et le ciel et d'introducteur dans le monde de l'Esprit. Le Christ présent en lui fait par lui son œuvre de rédemption.

Notons-le, cette manière de présenter sa fonction comme conférée par une apocalypse est unique jusqu'ici dans saint Paul, et elle ne reparaîtra pas avant les épîtres de la captivité. Et pourtant l'occasion ne manquait pas au cours des grandes épîtres, où l'Apôtre parle souvent de sa charge et de son autorité. Il importe donc de voir si cette idée est propre à saint Paul, ou s'il l'a en commun avec d'autres et la leur doit. La suite de cette étude tentera de le faire, en utilisant certains contacts littéraires que l'on peut découvrir entre *Gal.*, I, 16 et les synoptiques, spécialement *Mt.*

(A suivre.)

Louvain. ALBERT-MARIE DENIS, O. P.

LE PAPYRUS BODMER II

La publication du papyrus Bodmer II par les soins du Professeur Victor Martin, de Genève, est un événement d'importance pour la critique textuelle du quatrième évangile (1). Jusqu'ici, ce livre du N. T. était assez mal représenté dans les papyrus antérieurs au IVe siècle. Il a bien le privilège d'être l'écrit du N. T. le plus anciennement attesté, par un fragment de papyrus daté de la première moitié du second siècle (P^{52}, contenant des bribes de *Jo.*, XVIII, 31-34; 37-38), mais le texte conservé est trop court pour offrir un intérêt quelconque en critique textuelle. Plus important est le papyrus Chester Beatty, daté du milieu du IIIe siècle (P^{45}); mais, pour saint Jean, il ne contient plus que des fragments des chap. X et XI (X, 7-25; X, 31-XI, 10; 18-36; 43-57), et ces restes sont eux-mêmes en mauvais état et

(1) *Papyrus Bodmer II. Évangile de Jean, chap. 1-14.* In-8° de 154 pp. Cologny-Genève, Bibliothèque Bodmer, 1956. — Prix : 20 fr. s. — Le volume comprend d'abord une introduction donnant les principales caractéristiques du papyrus, la forme du codex, la date de l'écriture, le mode des corrections effectuées par le scribe lui-même, etc... On notera spécialement une étude sur la façon dont le codex était relié, due à Mlle B. van Regemorter, spécialiste de l'histoire de la reliure. Vient ensuite la transcription du texte évangélique, aussi fidèle que possible à l'original, sauf en ce qui concerne la séparation entre les mots. Elle est accompagnée d'un apparat critique très sommaire, fait d'après l'édition critique manuelle de Souter (1947), et de trois reproductions phototypiques des pages 1, 49 et 79 du codex. Enfin, de précieuses remarques sur les principales caractéristiques du texte évangélique, sur ses tendances littéraires, aideront ceux qui voudront en faire une étude détaillée. On ne peut que féliciter M. le Professeur Victor Martin de la rapidité, du soin et de la clarté avec lesquels il a mené à bien son édition. Je me permettrai toutefois les quelques remarques suivantes. On aurait pu, je pense, signaler d'une façon plus précise, dans la transcription, les corrections du scribe. Il lui est arrivé souvent de gratter une ou plusieurs lettres fautives et d'écrire dans l'interligne, au-dessus, les nouvelles lettres (cf. Intr., p. 32). Quand les lettres anciennes sont encore lisibles, elles sont mises entre crochets dans la transcription; mais quand elles ne sont plus lisibles, on a simplement un espace blanc, où rien n'indique s'il y a eu des lettres grattées, ni combien (cf. p. 54, ligne 11 du papyrus, et l'explication donnée Intr., p. 32). D'autre part, certaines corrections n'ont pas été notées dans la transcription. P. 81, lignes 18-19 du papyrus, on ne voit pas que le texte primitif a été της μεγαλης εορτης, comme cela ressort de la reproduction phototypique et des explications données dans l'Intr., p. 31. De même, p. 81, ligne 6, comme on peut s'en rendre compte d'après la reproduction phototypique, une lettre grattée, — sinon deux, — n'a pas été notée dans la transcription. Je m'empresse d'ajouter que de telles omissions sont rares et peuvent d'ordinaire être corrigées par les explications de l'Introduction. Par ailleurs, je remercie M. Victor Martin de la complaisance avec laquelle il a bien voulu vérifier certaines lectures que je lui proposais; un certain nombre de corrections, peu visibles à première vue, ont pu ainsi être décelées; je les mentionnerai en note au cours de cet article.

fort lacuneux. Comme papyrus du IIIe siècle, mentionnons encore : P^5 (*Jo.*, I, 23-41; XVI, 14-30; XX, 11-25) et P^{22} (*Jo.*, XV, 25-XVI, 2; 21-31), tous les deux également en mauvais état et lacuneux. La récolte, on le voit, est assez pauvre. Or voici que nous possédons maintenant un papyrus (P^{66}) daté, par la paléographie, des environs de l'an 200 (dates extrêmes possibles : 170-230), contenant les 14 premiers chapitres de saint Jean dans un état de conservation remarquable! Il manque seulement deux feuillets, correspondant à *Jo.*, VI, 11b-35a, et parfois quelques lettres en fin de lignes qu'il est toujours facile de restituer. Un certain nombre de fragments, appartenant aux derniers chapitres, ont pu être repérés dans un nouveau lot de papyrus acquis par la bibliothèque Bodmer; le professeur V. Martin, qui s'emploie à les rassembler en vue d'une publication ultérieure, estime qu'il sera possible de reconstituer encore plusieurs pages du codex, à vrai dire assez lacuneuses. De toute façon, nous avons maintenant à notre disposition un texte continu, contenant les deux tiers de l'évangile de saint Jean, et de 100 à 150 ans plus ancien que les mss. *Vaticanus* et *Sinaiticus*, qui servent de base à nos éditions modernes du N. T.

Au premier examen, il apparaît que le texte évangélique offert par P^{66} demeure assez classique; il a des affinités manifestes avec B et S, que l'on donne d'ordinaire comme les meilleurs représentants du texte alexandrin. On notera spécialement que notre papyrus n'a pas la péricope de la femme adultère, ni la mention de l'ange à la piscine du Bézatha (*Jo.*, V, 3b-4), mais qu'il contient au contraire la phrase omise par les témoins dits occidentaux en *Jo.*, IV, 9. Allons-nous en conclure que le papyrus n'apporte pas grand-chose de neuf, qu'il confirme simplement, ce que l'on savait déjà, l'existence du texte alexandrin aux environs de l'an 200, et qu'il justifie amplement la confiance donnée par nos éditions critiques modernes au texte représenté par le *Vaticanus?* Le problème est certes beaucoup plus complexe. Tout d'abord, si P^{66} appuie souvent le *Vaticanus*, il offre un nombre considérable d'accords assez remarquables avec le *Sinaiticus* contre le *Vaticanus*. Comment expliquer ces divergences au sein du texte alexandrin? Et qui reste alors le meilleur représentant du groupe alexandrin : B ou P^{66} appuyé par S? (1) D'autre part, les accords de P^{66} avec D sont loin d'être négligeables, tant par leur nombre que par leur qualité. Parlera-t-on alors de « contaminations » de P^{66} par le texte dit occidental? Mais en ce cas, de quel droit affirmer

(1) Je désignerai le *Sinaiticus* par la lettre S, et non par la lettre hébraïque *aleph*.

que c'est P^{66} et non pas B, qui s'est écarté de la ligne primitive? Enfin, P^{66} contient un nombre considérable de leçons qui n'étaient attestées jusqu'ici que par des versions, voire même des versions jugées de second ordre, telles que la géorgienne, la persane, l'éthiopienne. Comment justifier ce fait, et de quel « texte » proviennent ces leçons ignorées jusqu'ici des mss. grecs, et spécialement des onciaux? Les points d'interrogation, on le voit, ne manquent pas.

En fait, et c'est ce qui constitue son principal intérêt, le papyrus Bodmer II n'est pas un témoin purement alexandrin, mais il utilise au moins deux textes différents, suivant l'un pendant cinq, dix, quinze versets, voire tout un demi-chapitre, puis adoptant brusquement le second, revenant ensuite au premier, et ainsi tout au long de l'évangile. Très souvent, les traces de « soudure » sont encore visibles là où le scribe passe d'un texte à l'autre. Parfois même on discerne ses hésitations, les corrections qu'il apporte lui-même au premier choix qu'il avait fait (1). Bref, il est permis de revivre tout le travail d'un scribe qui ne s'est pas contenté de transcrire un manuscrit donné, mais qui a dû choisir entre deux (au moins) traditions différentes. C'est ce travail que je voudrais mettre ici en lumière, en prenant comme exemple les chapitres VII à IX, qui illustrent au mieux la méthode de travail du scribe. Mais auparavant, il est nécessaire d'écarter un certain nombre d'équivoques concernant les grandes familles de mss. actuellement admises.

***

On adopte assez communément une division quadripartite : textes alexandrin, occidental, césaréen et antiochien (d'où dérive le texte byzantin et le *Textus Receptus*). Les meilleurs représentants du texte alexandrin seraient B et S, puis W (pour saint Jean) L 33 579 892 1241 et les versions coptes. Le texte césaréen comprendrait P^{45} Θ, les groupes Lake et Ferrar, quelques autres minuscules et les versions arménienne et géorgienne. Les principaux représentants du texte antiochien seraient A K Π, appuyés par de nombreux minuscules. Quant au texte occidental, c'est une sorte de fourre-tout sans consistance, comprenant tout ce qui n'entre pas dans les catégories précédentes, spécialement le codex D et les versions latine et syriaque anciennes. A cette division classique je ferais deux objections majeures.

(1) M. Victor Martin estime, à juste titre semble-t-il, que la plupart des corrections sont l'œuvre du scribe lui-même. Voir Intr., p. 31. Dans les analyses suivantes, je ferai toujours état du texte *ante correctiones*, sauf lorsqu'il s'agit de fautes d'inattention évidentes.

Tout d'abord, elle est beaucoup trop rigide. Par exemple, on a classé une fois pour toutes S dans le groupe alexandrin; s'il s'écarte de B, on l'accuse de « déviationisme » : il se sera laissé contaminer par le texte « occidental », et l'on ne cherche pas plus loin. Or il suffit de consulter rapidement l'apparat critique de Nestle pour constater que, dans les sept premiers chapitres de saint Jean, S est beaucoup plus proche de D et des versions latine et syriaque que de B. Que signifie alors sa dénomination de témoin alexandrin? En fait, les leçons confluentes qu'il contient le prouvent, S mêle deux textes entièrement différents : jusqu'au milieu du chapitre VIII, il suit de préférence un texte non alexandrin, puis il change et adopte le texte alexandrin. Ajoutons que, dans l'un et l'autre cas, les leçons du texte concurrent reparaissent à l'occasion. De même, on a classé une fois pour toutes D parmi les témoins du texte occidental, au point qu'on le prend souvent comme témoin-type de ce texte. Or, de tous les mss. grecs, D est sans contredit celui qui présente la plus forte proportion de leçons confluentes, qu'il a d'ailleurs en commun avec certains mss. de la vieille latine, spécialement le codex de Vercell. En fait, D offre un mélange presque inextricable de leçons provenant d'au moins trois courants différents : un texte apparenté à celui de Tatien, un autre texte que je préciserai dans un instant, et le texte alexandrin. Que signifie encore sa dénomination de « témoin occidental »? La seconde objection que l'on doit faire à la division classique quadripartite, c'est l'imprécision de ce que l'on est convenu d'appeler « texte occidental », texte amorphe et sans tête dans lequel on rejette tout ce qui n'entre pas dans les autres catégories.

Voici, très schématisée, appuyée par de plus vastes recherches, la classification que je propose pour étudier les affinités du papyrus Bodmer II. Il faut distinguer, non pas quatre, mais cinq textes principaux. — 1. Le texte alexandrin, que nous nommerons *B*, dont le meilleur représentant est B, appuyé par Origène dans son commentaire sur saint Jean. Viennent aussi soutenir *B*, avec une fidélité plus ou moins grande selon les sections de l'évangile : C W L 33 et quelques autres minuscules. Parmi les versions, les deux coptes (Sahidique et Bohaïrique) ont un texte très mêlé, soutenant souvent *B* mais avec de larges emprunts au texte *SD*, que nous préciserons tout à l'heure; les mss. de la vieille latine ff c l b (ce dernier à partir de *Jo.*, IX, 22 seulement) suivent aussi d'ordinaire *B*, mais plus proches du groupe W L que de B. Quant au *Sinaiticus* (S), il suit un texte différent de *B* jusqu'au milieu du chap. VIII; puis il adopte *B*, mais avec de fréquents retours à l'autre texte. — 2. Un

texte très caractéristique, notablement plus court que les autres, dont le principal témoin est Tatien. Soit directement, soit par l'intermédiaire de Tatien, il a influencé dans une large mesure la vieille syriaque (Sinaïtique et Cureton), la vieille latine (surtout e, mais aussi a b r l), les versions géorgienne, persane et éthiopienne (1). On en trouve des traces nombreuses également dans D grec, par l'intermédiaire de d latin (2). Même P s'y rallie parfois. Enfin, Chrysostome et Nonnos de Pannopolis (sigle : Non) présentent des affinités manifestes avec lui. — 3. Un texte que nous dénommerons *SD*. C'est lui qu'adopte S dans les sept premiers chapitres de l'évangile, et sporadiquement encore dans la suite. C'est le texte fondamental de D, compte tenu des larges emprunts qu'il fait par ailleurs au texte de Tatien et même au texte *B*, comme on le verra plus loin. Toutes les versions sans exception ont subi son influence : la vieille latine (surtout b r a j et, souvent aussi e l) (3), la vieille syriaque, les deux versions coptes, la géorgienne, l'arménienne, la persane et l'éthiopienne. Même au sein du texte alexandrin, les témoins secondaires tels que W L et les minuscules lui sont redevables de nombreuses leçons. P^{66}, enfin, utilise successivement, par larges tranches, les textes *B* et *SD*. — 4. Le texte césaréen (*C*) offre peu de leçons originales et opère un choix assez éclectique entre les trois textes précédents. — 5. Le texte antiochien enfin (*A*), redevable surtout à *B* et à *SD*. Pour ces deux derniers textes, je garde la liste des témoins que l'on donne d'ordinaire; cf. *supra*. — Donnons quelques exemples pour illustrer ces affirmations.

Dans le récit de la multiplication des pains, en *Jo.*, VI, 10-15, il est manifeste que Sy^s donne un texte (4) qui est un abrégé de celui

(1) La question de l'influence de Tatien sur les versions est très controversée. Il ne m'appartient pas de trancher ici le débat! Je constate simplement un fait : le texte de Tatien est souvent identique à celui des versions nommées ci-dessus, ce qui dénote une parenté certaine; peu importe ici qu'il s'agisse d'une influence directe de Tatien sur les versions (comme je le crois) ou d'une dépendance commune par rapport à un même archétype (comme c'est le cas, je pense, entre Tatien et Chrysostome).

(2) Certains ont pensé que d latin n'était qu'une traduction de D grec; d'autres que D grec dépendait presque intégralement de d latin. Il faut probablement adopter une solution médiane : influence réciproque de D grec sur d latin et de d latin sur D grec. Il me semble certain que d latin dérive substantiellement d'un texte vieille latine de même type que a q b r.

(3) En fait, les mss. de la vieille latine oscillent souvent d'un texte à l'autre avec une facilité déconcertante! Le codex *palatinus*, en particulier, a subi l'influence de trois courants différents, dépendant des textes *SD*, *B* et de Tatien.

(4) En voici une traduction latine. *Dixit eis: facite recumbere homines. Foenum autem multum erat in loco. Dixit eis : ite, facite recumbere homines super herbam. Et fecerunt recumbere illos. Tunc accepit Iesus hos quinque panes et duos pisces et sublevavit in caelum et benedixit eis et fregit eos et distribuit discipulis suis ut ponerent eos ante discumbentes... Et impleverunt duodecim cofinos relictorum horum quinque panum hordeaceorum et duorum piscium. Erant*

de Tatien. Examinons de plus près le v. 11, avec les principales variantes des divers témoins du texte évangélique (1). Voici d'abord Ta^{L}, proche de Ta^{A} mais plus fidèle que lui, semble-t-il : *Tunc accepit quinque panes et duos pisces et elevavit oculos suos in coelum et benedixit eis et fregit eos et dedit eos* (*distribuit;* Ta^{AT}) *discipulis et discipuli dederunt eos populo.* Ce texte, bien dans la manière de Tatien, est une combinaison des trois Synoptiques et de *Jo.* On le retrouve presque intégralement dans Sy^{S} : *Tunc accepit Iesus hos quinque panes et duos pisces et sublevavit in coelum et benedixit eis et fregit eos et distribuit discipulis suis ut ponerent eos ante discumbentes.* Voici maintenant le *Textus Receptus* pour *Jo.*, VI, 11 et les principales variantes des mss. : ἔλαβε δὲ τοὺς ἄρτους ὁ Ἰησοῦς καὶ εὐχαριστήσας διέδωκε τοῖς μαθηταῖς, οἱ δὲ μαθηταὶ τοῖς ἀνακειμένοις (P *deest*).

1. ελαβε ουν : B W L 892 1241 A D Vg ff l f Co^{B}
   και ελαβε : 579 Sy^{C} Ta^{V}
   και λαβων : Θ *1 13* G (e : cum accepisset ergo) (2)

autem viri qui manducaverant ex pane hoc quinque millia... Et cogitabant rapere eum et facere eum regem. Ipse autem Iesus scivit et dimisit eos et ascendit in montem ipse solus.

(1) Voici les sigles que j'utiliserai dans les analyses suivantes. Les différents témoins du Diatessaron seront désignés par le sigle Ta, portant en exposant les lettres L S V T B A P E selon qu'il s'agit du Diatessaron néerlandais (mss. de Liège ou de Stuttgart), de Venise, Toscan (les variantes des mss. seront indiquées entre parenthèses), britannique (Harmonie de Pepys), arabe (seulement lorsqu'il diffère de la Peshitta), persan ou du commentaire d'Éphrem. La traduction italienne de Ta^{P} établie par le P. Messina dans son édition donne l'ordre des mots d'après les exigences de l'italien et non d'après le persan; elle offre également quelques inexactitudes. Je l'ai corrigée sur l'original lorsque c'était nécessaire. — Les versions syriaques, que j'ai spécialement collationnées d'après l'édition de A. S. Lewis, seront désignées par le sigle Sy, portant en exposant les lettres S C P selon qu'il s'agit de la Sinaïtique, de la Cureton ou de la Peshitta. Je signalerai quelques corrections marginales de la syriaque Harcléenne, sous le sigle Sy^{H} (mg). — Les mss. de la vieille latine ont été collationnés d'après les textes parus dans les deux collections : *Old Latin Biblical Texts* et *Collectanea Biblica Latina.* Les mss. r, j et c ont été collationnés d'après les éditions de Abbott, G. Godu et H. J. Vogels. — Les versions coptes seront désignées par le sigle Co, portant en exposant les lettres B S Q selon qu'il s'agit de la Bohaïrique, de la Sahidique ou de la version subachmimique éditée par H. Thompson. Pour Co^{B} et Co^{S}, j'ai suivi les éditions faites par Horner, en corrigeant la traduction de Co^{B}, imprécise en ce qui concerne les particules de liaison. Les lettres ou les chiffres entre parenthèses renverront aux mss. ou fragments de mss. de ces versions. — La version géorgienne sera désignée par le sigle Geo, portant en exposant les lettres A O T selon qu'il s'agit des mss. d'Adysh, de Opiza et de Tbet'. J'ai suivi l'édition faite par R. P. Blake et M. Brière, dans la *Patrologia Orientalis* de R. Graffin, vol. XXVI, en m'en tenant à la traduction latine très soignée qu'ils ont faite. — J'ai collationné la version arménienne d'après l'édition de Venise de 1805 (sigle Arm) et la version persane d'après le texte donné dans la polyglotte de Walton (dont la traduction latine est très littérale, sauf en ce qui concerne les particules de liaison). — Enfin, pour la version éthiopienne, j'ai collationné les mss. suivants : 1) Paris, Bibl. Nationale, éth. 32; 2) *id.* éth. 33; 3) *id.* éth. 35; 4) *id.* éth. 37; 5) Londres, British Museum, Orient. 515; 6) *id.* Orient. 517; 7) *id.* Orient. 507; 8) Bibliothèque Vaticane, éth. 25 (c'est aussi le texte reproduit dans la polyglotte de Walton, compte tenu des nombreuses corrections *secunda manu*); 9) *id.* éth. 38; 10) *id.* éth. 47; 11) *id.* éth. 68; 12) ms. conservé à la bibliothèque de l'École Biblique de Jérusalem; 13) ms. originaire d'Érythrée, acquis par le Professeur D. M. Davies, de *Lincoln University.*

(2) Influence de *Mc.*, VI, 41. Les chiffres 1 et 13, en italiques, indiquent les familles Lake et Ferrar.

2. ευχαριστησεν : S D 1241 e q a b r j Sy^{c} Co^{s} Ta^{v}
3. και εδωκεν : S D 579 1241 69 e q b r Sy^{c} Co^{s} Ta^{v}
4. om τοις ... μαθηται : B W L 33 S *1* A a r Sy^{c} Co^{Bs}

Les variantes 2 et 3 font ressortir un texte *SD*, appuyé par les mss. de la vieille latine b r e q, par Sy^{c} et Co^{s}, irréductible aux autres textes : *B C A* et à Tatien. On notera aussi que Ta^{v} a subi une révision qui l'a conformé au texte *SD* (par l'intermédiaire de mss. vieille latine de type b r?).

En *Jo.*, VI, 1, il est dit que Jésus s'en alla « de l'autre côté de la mer de Galilée de Tibériade ». On lit toutefois « de l'autre côté de la mer de Galilée *vers la région* (εις τα μερη) de Tibériade » dans les témoins suivants : D Θ e b r j Chr (1). D'autre part, en VI, 23, il est dit que d'autres bateaux « vinrent de Tibériade près du lieu où ils avaient mangé le pain ». On lit toutefois : « vinrent de Tibériade *qui était* (ουσης) près du lieu où ils avaient mangé le pain » dans les témoins suivants : S b r Ta^{v}. Ces variantes, soutenues toutes deux par b r, font sûrement partie d'un même texte qui plaçait la multiplication des pains dans la région de Tibériade (et non à Bethsaïde). Ce texte est bien celui de *SD*, mais D n'en a gardé que la première partie, et S la seconde.

En *Jo.*, VI, 71, le nom de Judas Iscarioth est donné avec les variantes suivantes :

ισκαριωτου : P B C W L 33 (2)
ισκαριωτην : Alii
απο καρυωτου : S Θ *13* Sy^{H} (mg)
σκαριωθ : D a b e ff 1 q r Sy^{s} Ta^{LSVT}

Ce nom revient encore en XII, 4; XIII, 2, 26; XIV, 22. Dans ces quatre passages, S a le texte *B*, tandis que D (appuyé par e en XIII, 2) adopte la forme απο καρυωτου. Il est clair dès lors que cette forme est celle du texte *SD*, abandonnée par D en VI, 71 et par S de XII, 4 à XIV, 22, ce qui est normal puisque, on l'a noté déjà, S suit le texte *B* à partir du milieu du chapitre VIII. Quant à la forme *Scarioth*, avec suppression du iota initial, elle devait être celle de Tatien; son texte en effet est parfaitement reconnaissable en VI, 71 : *de Iuda Scarioth*

(1) P^{66}, *prima manu*, omettait l'expression της Τιβεριαδος; il n'est soutenu, à ma connaissance, par aucun autre témoin.

(2) Pour simplifier l'apparat critique je désignerai le papyrus Bodmer II par la simple lettre P.

(avec suppression de *Simonis*), attesté par Ta^{sv} Sy^{s} l (cf. ff). Ainsi, S suit le texte *SD* en VI, 71 seulement. Au contraire, D suit le texte *SD* de XII, 4 à XIV, 22 mais il s'est laissé influencer par Tatien en VI, 71, probablement sous l'influence de la vieille latine (1).

Donnons un dernier exemple pour illustrer l'existence du texte *SD*. En *Jo.*, II, 3, au lieu du texte courant και υστερησαντος οινου, on lit και οινον ουκ ειχον οτι συνετελεσθη ο οινος του γαμου dans les témoins suivants : S a j b r ff Eth Sy^{H} (mg). D'autre part, Tatien lisait un texte proche de celui de *B*, mais avec un temps fini au lieu du participe absolu. On notera par ailleurs les développements de ce texte : *Et defecerat vinum* (Sy^{P} Eth^{2}) — *Et ibi defecit vinum* (Ta^{s}) — *Et factum est ut ibi defecit vinum* (Ta^{LB}) — *Et factum est, per multam turbam vocitorum, vinum consummari* (e l). Cet exemple montre donc l'existence d'un texte *SD*, irréductible aux textes *B C A* et à Tatien, qui a influencé S, une partie de la vieille latine et de l'éthiopienne et la note marginale de la Syriaque Harcléenne. D'autre part, on voit que la leçon de Tatien est passée dans la version syriaque ancienne, conservée ici par Sy^{P}, une partie de la vieille latine et de l'éthiopienne (2).

***

Nous voici maintenant à pied d'œuvre pour étudier les affinités du papyrus Bodmer II. Dans les analyses suivantes, nous devrons tenir compte, non pas des seules variantes de P par rapport au *Textus Receptus*, comme on le fait trop souvent dans les études de ce genre, mais de toutes les variantes des mss. qui nous serviront de point de comparaison : P B S D; c'est la seule façon d'obtenir des résultats précis et justes.

(1) L'influence de Tatien sur D, par l'intermédiaire de la vieille latine, me semble évidente encore en *Jo*, VI, 56. Après le texte courant, D présente la longue addition suivante : καθως εν εμοι ο πατηρ καγω εν τω πατρι. αμην αμην λεγω υμιν, εαν μη λαβητε το σωμα του υιου του ανθρωπου ως τον αρτον της ζωης ουκ εχετε ζωην εν αυτω. On lit une addition semblable dans 2 mss. de la vieille latine, a et ff : *Si acceperit homo corpus filii hominis quemadmodum panem vitae, habebit vitam in eo.* En fait, ce texte semble bien être un doublet de VI, 53, qu'on lit sous cette forme en a et Marius Victorinus : *Nisi acceperitis corpus filii hominis sicut panem vitae et sanguem illius biberitis, non habebitis vitam in vobis.* De toute façon, le mot σῶμα, au lieu de σάρξ, est un syriacisme : les vieilles versions syriaques traduisent en effet toujours σάρξ par ܦܓܪܐ et non par ܦܓܡܐ. On notera aussi l'expression de a ff : *Si acceperit homo*, qui traduit littéralement un ܐܢܫ ܡܢ syriaque, pour le grec ἐάν τις. J'estime donc que l'addition de D a ff, en *Jo.*, VI, 56, est l'écho d'un texte syriaque (probablement celui de Tatien), qui a influencé la vieille latine, et donc d. Le texte grec de D a ensuite été complété d'après le latin.

(2) D et Sy^{sc} *desunt.*

Section Jo., VII, 3b-10.

Elle contient 14,3 lignes de Nestle. Variantes par rapport au *Textus Receptus* : P = 8; B = 8; S = 16; D = 13. Sur ces variantes, 1 seulement est commune à B S D, 2 sont communes à B S et deux autres sont communes à B D. Au contraire, B et S diffèrent 17 fois; B et D diffèrent 14 fois; S et D vont 7 fois ensemble contre B. Les affinités entre S et D sont donc très marquées, comme aussi les divergences entre B et S, B et D.

Quant à P, il est 15 fois avec B contre S et 2 fois avec S contre B; il est 11 fois avec B contre D et 3 fois avec D contre B. Il suit donc manifestement un texte de type *B*, et non de type *SD*. L'examen des variantes le fera mieux comprendre encore.

v. 3 σου τα εργα : P B *soli*
v. 4 αυτο : P B W (D ~ εν παρρησια αυτο)
v. 10 αλλα : P B T *soli*

v. 3 om. σου : S D Θ *1* lat Sy^{sc} Co^{S} Geo^{A} Chr Cyr
v. 6 om. ουν : S D W e $Sy^{sc}Co^{B}$(6 mss.) Geo Arm Pers Cyr
v. 8 ουκ : S D 1241 *A* lat Sy^{sc} Co^{B} Geo Arm Pers Eth Ta^{ELV} Chr [Cyr
v. 9 om. δε : S D 33 Θ *1 A* lat(-e) Sy^{sc} Co^{B}(1 ms.) Geo Arm Pers [Eth^{12}
v. 10 om. ως : S D b r e a Sy^{sc} Co^{BSQ} Geo Eth Ta^{ELV} Cyr Chr (codd.)

Voici donc 7 variantes (2 des 8 exemples se recoupent) très caractéristiques pour lesquelles P va avec B contre S + D. Examinons maintenant les 4 cas où P et B divergent :

v. 4 τι εν κρυπτω : B L S *A* r Cyr aliq.
v. 6 παρεστιν : B
v. 8 ουδεπω : P *solus*
v. 9 αυτος : P S DW L 1241 *A 1* Vg a ff Co^{BSQ} Geo^{A} Arm Eth Cyr

On ne peut tirer de conclusion du v. 4, car aucun texte n'y demeure homogène (1) :

εν κρυπτω τι ποιει : P W 33 892 579 D Alii
τι εν κρυπτω ποιει : B L S *A* r Cyr aliq.
εν κρυπτω ποιει τι : Ψ
ποιει τι εν κρυπτω : Sy^{sc} Ta^{VT} Eth^{12}
εν κρυπτω ποιει [ ]: 1375 Co^{BSQ} Eth $^{1-2-5-8}$ Non Ishodad

Au v. 6, on est en présence d'une fantaisie de B, qui s'est laissé

(1) On notera spécialement l'éclatement du groupe alexandrin, indice, je pense, qu'il avait primitivement un texte court, avec ποιειν au sens de « agir ».

influencer par le παρεστιν du début du verset. Au v. 8, P est seul. Au v. 9 seulement, on a une influence certaine du texte *SD* sur P, influence qui s'est exercée d'ailleurs sur 3 autres témoins du texte *B* : W L 1241. Il faut donc conclure que, dans la section *Jo.*, VII, 3b-10, P suit le texte *B*, avec une seule contamination provenant du texte *SD*.

Complétons cette étude en donnant un certain nombre de remarques concernant le texte *SD*; ce léger excursus ne sera pas inutile puisque, dans un certain nombre de sections suivantes, P suivra fidèlement ce texte. Reprenons d'abord les 6 variantes caractéristiques de *SD* données plus haut (5 dans le premier groupe; 1 dans le second groupe). *SD* se rencontre avec Tatien pour deux variantes importantes : au v. 8, ουκ au lieu de ουπω; au v. 10, omission de ως. Par ailleurs, on voit que le texte *SD* jouit d'une diffusion universelle. C'est, ici, le texte de Cyrille d'Alexandrie (5 variantes sur 6, soit 5/6). Il a influencé plusieurs témoins secondaires du groupe alexandrin : W 1241 (2/6), L 33 (1/6); il est adopté à l'occasion par le texte *C* : Θ (2/6) et *1* (3/6). Surtout, il trouve une large audience parmi les versions : la *vetus latina* (6/6, surtout les mss. b r e a), Sy^{sc} (5/6), Co^{s} (3/6), Co^{B} (4/6), Geo (6/6), Arm (4/6), Pers (3/6), Eth (4/6).

Mais les mss. S et D offrent encore un certain nombre de variantes dont il faut déterminer l'origine. Celles de S sont les suivantes :

v. 4 ποιων loc. ποιει και : S b r
v. 6 om. ο (Ιησους) : S
v. 6 ου loc. ουπω : S
v. 7 ο κοσμος ου δυναται : S Ta^{LVTP} $Eth^{2\text{-}8\text{-}10}$
v. 7 om. εγω (1) : S Sy^{sc} Geo^{A} Chr Non
v. 7 om. περι αυτου : S (cf. 33 : περι αυτου μαρτυρω)
v. 8 om. ο (καιρος) (2) : S Θ
v. 10 ανεβησαν εις την ε. : S *B A* Co^{BSQ} Geo^{OT} Pers Eth Cyr

On attribuera au texte *SD*, avec une assez grande probabilité, les variantes des vv. 4 et 8. Pour la première, S est soutenu par b r, les deux meilleurs représentants latins du texte *SD*. Pour la seconde, que les versions ne pouvaient faire sentir, S est soutenu par Θ, qui est à l'occasion un bon représentant de *SD*. Les deux dernières variantes du v. 7 : omissions de εγω et de περι αυτου, sont peut-être des traces du texte *SD* primitif. L'omission de εγω est soutenue par Chrysostome et Nonnos; or, ces deux auteurs lisent ελεγχω αυτον au lieu de εγω μαρτυρω περι αυτου, leçon attestée aussi par Cyr (3) $Eth^{1\text{-}2\text{-}8}$

(1) Tischendorf et Soden ont négligé cette variante.
(2) Soden ne mentionne pas Θ.
(3) Cf. le texte du commentaire, et non celui du lemme.

Geo^{A} et Ambrosiaster. N'était-ce pas la leçon primitive de *SD?* On a vu que, dans cette section, Cyr Geo et Eth appuyaient dans une large mesure le texte *SD*. — Au contraire, la première variante du v. 7 semble due à une influence du texte de Tatien sur S. Quant à celle du v. 10, elle provient certainement d'une contamination de S par *B*. On ne peut rien dire de précis des autres variantes.

Les variantes pour lesquelles D se sépare de S sont les suivantes :

v. 4 αυτο : D P B W (D : ~ εν παρρησια αυτο)
v. 5 επιστευσαν : DW L q Geo Pers Eth$^{4\text{-}5\text{-}6\text{-}12}$ Ta^{LP} Non
v. 5 + τοτε : D 1241 lat Sy^{SC} Pers Ta^{AL}
v. 8 — ταυτην : D *B A* Θ *1* a b r c ff e Sy^{S} Co^{BSQ} Cyr Chr Non Ta^{L}
v. 9 εις την Γαλιλαιαν : D b r j c ff f

Aucune de ces variantes ne semble appartenir au texte *SD*; on pourrait hésiter simplement pour celle du v. 8, qui pourrait être commune à *B* et à *SD*. Au v. 4, l'influence de *B* sur D est manifeste, soulignée par l'inversion de D : il part du texte court de Tatien (cf. *infra*) et le corrige d'après *B*, mais en mettant le mot en mauvaise place. Les deux variantes du v. 5 sont dues à l'influence de Tatien. Spécialement en ce qui concerne l'addition de τοτε, l'unanimité D lat n'est qu'apparente puisque le mot en question se trouve à quatre places différentes dans ces témoins! Quant à la variante du v. 9, elle provient d'une influence de d latin sur D grec; c'est en effet une coutume très fréquente, dans le groupe *vetus latina* dont d fait partie, de mettre l'accusatif à la question *ubi* et l'ablatif à la question *quo*.

Terminons l'analyse de cette section en signalant un certain nombre de cas où les trois textes fondamentaux : *B SD* Tatien se distinguent plus spécialement :

v. 3 τα εργα σου α ποιεις : *Koinè*
σου τα εργα α ποιεις : P B
[ ] τα εργα α ποιεις : *SD C* (α συ ποιεις)
σου τα εργα [ ] : Ta^{VB} Pers Eth^{13} (1)

v. 4 αυτος εν παρρησια : *SD Koinè*
αυτο εν παρρησια : P B W (D)
[ ] εν παρρησια : Ta^{AVTP} b e Sy^{C} Geo^{OT} Pers Chr Non

v. 8 ουπω αναβαινω : *B C Koinè*
ουκ αναβαινω : *SD A*
ουκ υπαγω : Ta^{LP} Arm (cf. v. 10 : ηλθεν, *bis* : Ta^{ALVT})

(1) Les leçons de P B et de *Koinè* sont probablement des leçons confluentes.

v. 9 ειπων αυτοις : *B Koinè*
ειπων αυτος : *SD A C*
ειπων [ ] : Ta^{ALT} Chr alq. e Syr^{SC} Pers

v. 10 εις την εορτην
1. post ανεβη : *SD Koinè*
2. post ανεβησαν : *B A*
3. omettent : Ta^{V} Chr 59 220 249.

Section Jo., VII, 12-17.

Elle contient 12 lignes de Nestle. Variantes par rapport au *Textus Receptus* : P = 8; B = 5; S et D = 7. Sur ces variantes, 1 seulement est commune à PBSD; et 1 autre commune à PBS. Au contraire, B et S diffèrent 6 fois; B et D diffèrent 9 fois; S et D vont 4 fois ensemble contre B. Ici encore, les affinités entre S et D sont fortement marquées, moins cependant que dans la première section, et c'est D, et non plus S, qui diffère le plus de B.

Quant à P, il est 5 fois avec S contre B et jamais avec B contre S; il est 7 fois avec D contre B et 2 fois seulement avec B contre D (dont une variante sans importance) ; il est 4 fois avec S + D contre B et jamais avec B contre S + D. Enfin, P va 3 fois avec S contre D et 3 fois avec D contre S. Il faut donc conclure que P a changé de texte : il a abandonné *B* pour adopter *SD*, plus proche d'ailleurs de D que de S, pour la raison que S est resté moins fidèle au texte *SD*.

Reprenons en détail les variantes les unes après les autres.

v. 12 πολυς
1. ante ην : S 579 892 *A Koinè* Alii
2. post ην : B T W L 33 1241 Chr b r
3. omettent : P D Θ a e c ff 1 Geo Arm

Ici, S s'écarte de *SD*, sans aller cependant avec *B*. Je pense qu'il a corrigé le texte court *SD* d'après *B*, mais sans se soucier de remettre le mot à sa bonne place. On notera également comment b r semblent ici suivre le texte *B*. En fait, ces deux mss., qui offrent un texte presque identique pour cette partie de l'évangile, divergent ici sensiblement et je pense qu'ils ont complété le texte court chacun de leur côté, de la même façon.

v. 12 περι αυτου
1. ante ην : B T W L 579 1241 *A Koinè* Alii
2. post ην : P S D 33 892 *13*^{a} e Sy^{SC} Co^{S} Arm Eth Ta^{LVT} Chr (1)
3. omettent : 1424 Non (2)

(1) Par le sigle *13*^{a}, je veux signifier la première subdivision du groupe Ferrar d'après Soden, comprenant les mss. 983 et 1689.

(2) Noter la leçon de Ta^{A} : *Et murmur multus erat ibi in populo multo qui venerat ad*

v. 12 εν τοις οχλοις : B T W L 579 892 1241 *A C Koinè* alii
εν τω οχλω : P S D 33 lat(-e) Sy^{s} Co^{BS}(3/8) Eth
εν τω λαω : Ta^{L} Sy^{C} e Co^{B}(Q) Geo Non

Ici les 3 textes fondamentaux sont parfaitement distincts. On notera également qu'il existe un double accord vieille latine — vieille syriaque; d'après la division classique, lequel devrait représenter le texte « occidental » (1)?

v. 12 αλλοι δε : B T W 33 892 Θ *1 13* Co^{BS} c ff f l Geo^{T} Cyr
αλλοι : P S D L 579 *A Koinè* b r e q alii.
και αλλοι : Ta^{LVTP} Sy^{SC} Geo^{O} a Eth

v. 13 περι αυτου
1. post ελαλει : Alii
2. ante ελαλει : P S 544 q
3. omettent : L Pers Eth^{12} Cyr

Je pense que le texte *SD* primitif est représenté ici par la leçon 3. D'une part, Cyr (et souvent L) montre dans la section précédente et ici une affinité spéciale avec *SD*. D'autre part, l'omission primitive expliquerait la divergence entre PS et D : chacun aurait complété le texte court d'après le texte *B*, mais P et S, ce faisant, auraient déplacé le mot en question. Il est possible que P et S dépendent ici d'un archétype qui avait déjà fait la correction; on verra plus loin d'autres exemples semblables.

v. 14 μεσουσης : Alii
μεσαζουσης : P D Θ *1 13* 22 Epiph
μεσης ουσης : W

En l'absence du témoignage des versions, qui pouvaient difficilement faire sentir la différence du grec, on admettra sans peine que la variante 2 représente le texte *SD* primitif, abandonné ici par S.

v. 17 om. του : P S D (non perceptible dans les versions)
v. 14 om. ο (Ιησους) : P S B L (cf. v. 16 : B S 33)

D'une façon générale, les témoins, y compris B, sont trop capricieux sur l'addition ou l'omission de l'article devant Ιησους pour que l'on puisse donner une signification à cet accord PSB.

v. 15 εθαυμαζον ουν : P B S D Θ *1* a e ff$_{2}$ c l Co^{BS}(4 mss.) Cyr

festum propter eum. Cf. Sy^{s} : *Et murmur multus erat propter eum in populo multo qui venerat ad festum.*

(1) A la fin du verset, on lit *populum* au lieu de *turbam* dans les témoins suivants : Ta^{Lv} ab d e a ff q Sys^{c} Geo Non. L'influence de Tatien est ici plus marquée, spécialement sur la vieille latine.

C'est ici le seul accord entre les textes *B SD* et *C*.

v. 16 om. ουν : D L 33 579 *1* a e ff l r Sy^{sc} Co^{Bs} Geo Arm Pers Ta^{vr} Cyr

C'est le seul cas certain où P abandonne *SD*, ici en compagnie de S (1).

On le voit donc, tandis que, dans la première section, P suivait le texte *B* avec une seule contamination provenant du texte *SD*, dans cette seconde section c'est l'inverse qui se produit : P suit le texte *SD*, avec une seule contamination certaine provenant du texte *B*.

Section Jo., VII, 18-28a.

Nombre de lignes de Nestle : 23. Variantes : P = 9; B = 7; S = 17; D = 18. Il n'existe que 2 variantes communes à BSD. D'autre part, S se rencontre encore 1 fois avec B, mais il en diffère 18 fois; D se rencontre encore 2 fois avec B, mais il en diffère 17 fois. Dans cette section, S et D sont donc toujours très différents de B. Mais il est difficile de parler ici d'un texte *SD* homogène, car S et D ne vont ensemble que 4 fois contre B. Comme les variantes de cette section sont souvent peu caractéristiques et non perceptibles dans les versions, le texte *SD* demeure difficile à reconstituer.

De toute façon, P va 14 fois avec B contre S et 4 fois seulement avec S contre B, pour des variantes où B fait souvent figure d'isolé dans le groupe alexandrin (2/4). D'autre part, P est 16 fois avec B contre D et 2 fois seulement avec D contre B (mais cf. la remarque précédente). P revient donc ici au texte alexandrin. Sans donner le détail de toutes les variantes, je me bornerai aux quelques exemples suivants :

1° Variantes alexandrines suivies par P :

v. 20 om. και ειπεν : P B W L 33 1241 Co^{Bs} et aussi S
v. 24 κρινετε : P B W L Cyr et aussi D

S au premier exemple, D au second, se sont laissés contaminer par le texte alexandrin.

(1) On notera toutefois, au v. 17, la variante suivante : au lieu de εαν τις θελη το θελημα αυτου ποιειν on lit εαν τις το θελημα αυτου ποιη dans les témoins suivants : W Co^{B} Geo^{ot} Eth^{ts} Cyr Chr. Avec l'accord Cyr Eth^{ts}, le problème se pose sensiblement dans les mêmes termes que pour l'omission de περι αυτου au v. 13. Cette variante devait, semble-t-il, appartenir au texte *SD*. Quant à Nonnos de Pannopolis, il a simplement εαν τις θελη. La leçon courante ne serait-elle pas alors une simple leçon confluente?

2° Variantes *SD* non suivies par P :

v. 21 + ο (Ιησους)	: D L 892 Θ *13 A* Cyr
v. 26 μητι	: S D a b r e q f Geo^{A}
v. 26 οι αρχιερεις	: S 71 a Co^{S}
v. 28 εκραζεν	: D lat Sy^{SC} Ta^{VT}
v. 28 ο Ιησους εν τ. ιερω	: S D *1* 69 b e j l Syr^{SC} Co^{B} Geo Eth Cyr

Au v. 26, la variante οι αρχιερεις est sûrement du texte *SD* (1); la correction de D est visible puisqu'il est seul à avoir l'inversion : οι αρχοντες εγνωσαν. Pour le εκραζεν du v. 28, on pourrait songer aussi à une influence de Tatien sur D et les latins. Mais lorsque Ta^{VT} vont avec les témoins latins, leur témoignage est suspect; d'autre part, le texte *SD* aura l'imparfait au lieu de l'aoriste en VII, 37, 39.

Pour une seule variante, P semble influencé par le texte *SD* : v. 23 + ο (Μωυσεως) : PS Θ (2). La variante ne peut être sentie par les versions, mais cf. en VI, 33 ο αρτος ο του θεου : SD (P *deest*).

On peut donc conclure, bien que les variantes soient moins caractéristiques, que pour la section VII, 18-28a, P est revenu au texte *B*. Toutefois, au v. 27, P semble corriger un texte par l'autre, ce qui annoncerait le changement qui aura lieu à la fin du v. 28. Au lieu de ο δε χριστος οταν ερχηται, P a ces mots : ο χριστος δε οταν ελθη. Deux variantes sont à considérer :

1° ελθη : P G 71 Cyr. C'est une contamination provenant du v. 30. Il est possible qu'elle ait appartenu au texte *SD*. On lit en effet dans S : ο χριστος οταν ελθη μη πλειονα σημεια ποιησει η οταν ερχεται ουδεις γινωσκει κτλ.

2° ο χριστος δε : P est seul à avoir la particule après le substantif. Je pense qu'il corrige le texte *SD*, sans particule (cf. S e Co^{B}(1 ms.) Cyr Chr), d'après le texte *B*, mais en replaçant δε à une mauvaise place.

Section Jo., VII, 28c-39.

Cette section comprend 27 lignes de Nestle. Variantes : P = 23; B = 16; S = 26; D = 21. Variantes communes à PBSD : 5. S va encore 2 fois avec B, mais il en diffère 28 fois; D va encore 1 fois avec B, mais il en diffère 22 fois. S et D sont 16 fois ensemble contre B. Le texte *SD* est donc ici nettement caractérisé. Or P va 14 fois avec S + D contre B, et 3 fois seulement avec B contre S + D. Il revient manifestement au texte *SD*, ce que va confirmer l'examen des variantes.

(1) Sys^{C} et Pers ont *seniores*. Le ms. 1200 et Chr omettent tout sujet.
(2) Soden ne cite pas Θ.

1° Variantes de PSD ignorées de B :

v. 29 εγω δε : P S D 33 1241 *1 A* b r c ff f Sy^{SC} Co^{BS}(2/5) Geo Cyr
v. 29 απεσταλκεν : P S D
v. 31 επισ. εκ τ. οχλου : P S D Sy^{S} Co^{BSQ} $Eth^{2\text{-}6}$ Non
v. 32 ηκουσαν δε : P S D e c Co^{B}(1 ms.)
v. 37 ιστηκει : P S DW 33 Θ *13*
v. 37 εκραζεν : P S D Θ *1 13* lat Co^{BQ} Geo^{A} (1)
v. 37 om. προς με : P S D b e Vg(G) Cypr Aphr Ephr

2° Variantes de B ignorées de PSD :

v. 31 εκ τ. οχλου πολλοι : B W L 33 892 1241 *A* Θ *1 13* lat Cyr
v. 32 φαρισαιοι υπηρετας : B W L 33 Θ *1 13 A* Vg c f ff l Co^{SQ} Geo Eth Cyr
v. 34 ευρησετε με : B 565 Ta^{LVT} Sy^{SC} Co^{BSQ} Geo Eth
v. 34 ελθειν εκει : B Co^{BSQ}
v. 36 ευρησετε με : B 892 *1* Ta^{LVT} Sy^{C} Co^{BSQ} Geo Eth
v. 37 εμε : B
v. 39 ο εμελλον : B K 892
v. 39 + δεδομενον : B lat Sy^{SC} Geo^{OT} Ta^{LV}

3° Variantes de PS ignorées de B :

v. 28 αληθης : P S 544 a b Ta^{VT} Chr
v. 39 ελεγεν : P S c ff l q Geo^{A} Cyr
v. 32 ταυτα περι αυτου : P S Θ Co^{BSQ}

Les 2 premières variantes de ce dernier groupe appartiennent certainement au texte *SD* et ont été abandonnées de D. Quant à la variante du v. 32, elle est due à une correction de PS (ou d'un archétype commun, cf. VII, 13). L'omission de ταυτα est attestée en effet dans : DL *1* a b r e c ff l Sy^{C} Geo $Eth^{4\text{-}12}$ (Sy^{S} Chr Non omettent περι αυτου ταυτα) et appartenait au texte *SD* primitif; P et S ont ajouté ταυτα, mais en le mettant à une mauvaise place.

4° Variante de PD ignorée de B :

v. 35 μελλει ουτος : P D L $Eth^{1\text{-}3\text{-}9}$ (non perceptible chez lat et sy)

5° Notons encore ces 2 variantes de P, appuyées par *C* et Sy :

v. 36 ειπεν οτι : P *13* Sy^{SC}
v. 36 om. υμεις : P *13* Θ Sy^{SC} e Eth^{2}

Il est possible que ces 2 variantes aient appartenu au texte *SD* primitif; pour l'omission du pronom, on comparera spécialement l'omission de ημεις, au v. précédent, par S D lat Sy^{SC} Co^{B}.

(1) Dans P, le ξ de εκραξεν est manifestement corrigé de ζ, me confirme M. Victor Martin.

A l'opposé, voici les cas où P suit *B* contre *SD* :

1° Variantes de S et D ignorées de PB :

v. 31 ποιει : S D Θ *13* Vg a r c ff e Geo Ta^{V}
v. 35 om. ημεις : S D lat Sy^{SC} Co^{B}

2° Variantes de *B* adoptées par P :

v. 36 ο λογος ουτος : P B W L 33 892 1241 Θ *1 13* Syr^{C} et aussi D
v. 39 πιστευσαντες : P B W L Co^{S}(2mss.) Geo^{A} Eth [4-7-12]

Section Jo., VII, 40-51.

A la fin du chapitre VII, le rythme de variation de P entre les textes *B* et *SD* est beaucoup plus rapide. Soulignons-le brièvement. Le début du v. 40 offre des variantes inextricables et mon intention n'est pas de me perdre dans ce maquis. Je noterai seulement les deux leçons confluentes de P.

1. πολλοι ουν εκ του οχλου : Alii
εκ του οχλου ουν : B W L S D *1* lat
οι ουν εκ του οχλου : 124 Θ
om. εκ του οχλου : Ta^{SP} l (εκ του λαου : b r Ta^{V} Geo^{A} Non)

P commence par écrire πολλοι, selon le texte de la masse des mss.; puis il barre ce mot et poursuit en adoptant le texte *B* + *SD*.

2. αυτου των λογων τουτων : P S D
των λογων τουτων : B T L 33 892 *1* a e Co^{SB} Arm Cyr
των λογων αυτου : W K *13* alq. Syr^{C}
αυτου των λογων : Θ
των λογων (του λογου) : Alii
omettent των λογων : 106 Sy^{S} Ta^{P} Non (1).

P a corrigé en barrant le αυτου. Mais sa première rédaction était conforme à SD, et c'est manifestement une leçon confluente.

Les deux variantes suivantes, dans P, sont nettement de type *B* :

v. 41 οι δε : P W L 33 1241 Θ *1* a ff c l f Geo^{A} Cyr
v. 42 ουχ : P B L Θ

Puis P revient en partie au texte *SD*, en omettant l'article devant σπερματος, avec D *1 13*. Il évite aussi la variante ερχεται ο χριστος, de BWL 33 c Sy^{C} Geo^{AT} Cyr.

(1) Ici, le texte court est celui de Tatien, comme d'habitude. Le texte *SD* primitif serait των λογων αυτου; le texte *B*, των λογων τουτων. P S D combinent *B* et *SD*. Dépendent-il en cela d'un archétype commun? C'est possible. C'est même probable pour S et D, cet archétype aurait alors adopté le texte *B* à la variante précédente. On aurait encore les trois textes : omission de εκ του οχλου dans Tatien, leçon εκ του οχλου ουν dans *B*, qui aurait contaminé l'archétype de S et D, leçon πολλοι ουν εκ του οχλου dans *SD*, ce qui expliquerait la leçon initiale de P, qui efface ensuite πολλοι pour adopter le texte *B*.

Aux vv. 45-46, P adopte résolument le texte *SD* :

v. 45 λεγουσιν : P S e r Sy^{sc}
v. 46 ουτως ανθρωπος ελαλησεν : P S D r
v. 46 + λαλει : P S D c Sy^{sc} Ta^{LVT} Eth $^{5-12}$

En opposition :

v. 46 ελαλησεν ουτως ανθρωπος : B W L 33 1241 *13* Cyr
om. ως ουτος ο ανθρωπος : B W L Cyr

Au v. 50, P commence par suivre un texte semblable à S :

ειπεν : S e q f Ta^{LP} Geo Pers Co^{BSQ}
+ δε: S f

Puis, il se trouve devant une omission importante du texte *SD* et il complète en revenant au texte *B* :

ο ελθων προς αυτον (το) προτερον : P B W L
ο ελθων προς αυτον νυκτος : *A*
ο ελθων προς τον Ιησουν νυκτος : Ta^{VBP} Sy^{P} Eth ^{12} 254 713(e)
omet la proposition : S

Les autres témoins divergent selon qu'ils omettent ou non les mots νυκτος et το προτερον. Signalons enfin l'omission de la clause : εις ων εξ αυτων par les témoins suivants : 71 142 Ta^{VB} e r Sy^{sc}. Quant à D, il inverse les deux membres de phrase, et c'est la preuve qu'il corrige d'après *B* un des deux textes courts, sans qu'il soit possible de préciser lequel.

***

On pourrait poursuivre ces analyses tout au long du chapitre VIII et l'on obtiendrait les mêmes résultats. Pour ne pas donner à cet article une ampleur trop grande, je passe tout de suite à l'examen du chapitre IX qui se présente dans des conditions différentes.

Section Jo., IX, 1-18a.

Nombre de lignes de Nestle : 40,5. Dans le comput des variantes, je négligerai l'omission par saut du même au même de B (seul) au v. 7, et les diverses formes du verbe ανοιγω. Sur ce dernier point, en effet, 3 mss. seulement restent logiques avec eux-mêmes : W avec ηνεωξεν; D avec ηνοιξεν; Θ avec ανεωξεν. Les témoins alexandrins hésitent entre les trois formes. Nombre de variantes : P = 32; B = 24; S = 31; L = 31; D = 36. Contrairement à ce qui se passait jusqu'ici, les variantes de S recouvrent d'une façon remarquable celles de B : S va 22 fois avec B et n'en diffère que 11 fois, les diver-

gences étant presque exclusivement cantonnées dans les vv. 9-10 et 17 :

v. 6	επεθηκεν	: B C(?)
v. 9	om. δε	: P B C W L 33 892 1241 *A* a b e r Geo^{AT} Cyr
v. 4	ημας	: S P W L Co^{B} Cyr
v. 9	om. οτι	: S P W Θ lat (1)
v. 9	αλλα	: S P W C
v. 9	+ δε	: S P 33 579 892 *A 13* lat Co^{B} Geo^{OT} Eth
v. 10	+ οι Ιουδαιοι	: S
v. 10	+ ουν	: S P C L D a l ff
v. 17	+ ποτε	: S 254
v. 17	+ ουν	: S
v. 17	σεαυτου	: S Co^{B} (P) Cyr

On le voit, ici quand S s'écarte de B, ce n'est pas pour adopter le texte *SD* (sauf peut-être en évitant la variante de B au v. 9); il reste en compagnie de témoins alexandrins. Au v. 6, le επεθηκεν de B (C?) est une erreur de B, influencé par le v. 15. Au v. 4, la variante ημας est ignorée des témoins non alexandrins. Au v. 10, l'addition de οι Ιουδαιοι semble une fantaisie personnelle de S. Au v. 17, l'addition de ουν ne donne aucun sens et provient d'une dittographie (λεγουσιν ουν... παλιν ουν) (2). En définitive, il faut admettre qu'au chapitre IX S a quitté le texte *SD* pour adopter, presque sans variantes notables (3), le texte *B*. De même, L reste beaucoup plus fidèle à ce texte que dans les sections précédentes, et nous obtenons alors un texte *B* très homogène. Au contraire, D a 10 variantes communes avec B, mais il en diffère 34 fois; il garde donc les variantes de *SD*. Toutefois, comme dans les sections du chapitre VII, il s'est laissé contaminer par *B*, ce qui est reconnaissable au fait qu'il va avec *B* contre la majorité des témoins latins et syriaques. Sur les 10 accords BD, 6 au moins sont dus au fait que D s'est laissé contaminer par *B* (cf. les exemples *infra*). On voit tout de suite les conséquences importantes de ce fait, qui prendront toute leur signification lorsque nous étudierons la deuxième partie du chapitre IX : puisque S adopte maintenant le texte *B* et que D, tout en restant fidèle au texte *SD*, se laisse souvent contaminer par *B* (et aussi par Tatien), le texte *SD* ne sera plus représenté, dans beaucoup de cas, que par les versions.

Quant à P, pour toute cette section, il adopte lui aussi le texte *B*

(1) Soden ne mentionne pas Θ.

(2) Ou peut-être le double ουν représente-t-il une leçon double; en effet, Co^{B} commence le verset par παλιν ουν.

(3) Aux vv. 11-16a, B et S ont un texte identique, avec 12 variantes communes!

puisque, sur 32 variantes, il va 25 fois avec S, 23 fois avec L, 21 fois avec B et 20 fois avec S + B. Il est 30 fois avec B contre D et 4 fois seulement avec D contre B. Voici quels sont les accords de P avec le texte alexandrin :

v. 2 ραββει : P B S C W A Co^{S} et D (influence de *B*)
v. 4 ημας (1) : P B S W L Co^{BS} Geo^{A} Eth^{1-8} Cyr et D (idem)
v. 4 ημας (2) : P S W L Co^{B} Cyr
v. 6 (επεχρισεν) αυτου : P B S L 33 579 1241 A *1* Θ Co^{S} l ff c Cyr
v. 6 om. του τυφλου : P B S L 33 Θ *1* Co^{B} l
v. 8 προσαιτης : P B S W L 33 579 *1* Θ Co^{BS} Vg ff f q Sy^{S} Geo Eth Cyr
v. 9 om. δε : P B C W L 33 892 1241 *A* a b r e Geo^{A} Cyr
v. 9 + ελεγον : P B S C W L 33 892 1241 Θ lat Sy^{S} Co^{B} Geo Eth Cyr
v. 9 αλλα : P S C W
v. 9 ουχι αλλα : P B S W C L 33 892 1241 *1* b r Co^{B} Geo Eth Cyr
v. 9 εκεινος δε : P S 33 579 892 *A 13* lat Co^{B} Geo^{OT} Eth
v. 10 πως ουν : P S C L Θ a l ff et D (influence de *B*)
v. 11 om. και ειπεν : P B S C W L 33 Θ *1* Vg ff l c e Co^{S} Geo^{A} Cyr et D (id.)
v. 11 + ο (ανθρωπος) : P B S L 33 Co^{BS}
v. 11 + ο (λεγομενος) : P B S L C 33 579 *1* Θ Co^{BS}
v. 11 + οτι : P B S L
v. 11 εις τον σιλωαμ : P B S W L 1241 Θ *1* ff c l a b r Co^{BS} Geo Cyr et D
v. 11 + ουν : P B S W L 33 892 1241 *1* Θ Co^{BS} Cyr et D (infl. *B*)
v. 14 εν η ημερα : P B S W L 33 ff c a j b r Co^{BS} (codd.) Cyr
v. 16 ουκ εστιν outos : P B S W L 579 1241 Θ Vg ff c l e Geo^{A} Cyr D (id.)
v. 16 om. του : P B S W L 33 579 1241 Θ *1 13* Cyr et D
v. 17 + ουν : P B S W L 579 1241 Θ *1 13* A lat Co^{BS} (codd.) Cyr et D
v. 17 τι συ : P B S L Co^{B} Cyr
v. 18 ην τυφλος : P B S W L 33 579 1241 Θ b r Co^{BS}

Contre ces 24 cas, où P suit le texte *B*, on ne peut citer que de rares exemples où il s'en écarte :

v. 8 γειτονες αυτου : P a b ff c f q Sy^{S} Co^{BS} Eth Ta^{LP}
v. 9 om. οτι : P L a b r e ff c Sy^{S} Geo^{AT} Pers Eth Ta^{VTP}
v. 10 ειπον : P D b r Co^{S} Geo^{A} Pers
v. 12 ειπον ουν : P Alii contre *B*
v. 15 om. και : P 892 1241 69 124 lat Sy^{S} Co^{BS} Geo^{AO} Eth^{2-8-13} Ta^{SP}
v. 16 om. δε : P Alii contre B S W D *1 13 c* Sy^{S} Co^{BS} Cyr

Aux vv. 18b-19, P quitte momentanément le texte *B*. Il n'a pas *la seule* variante de ce texte :

v. 19 βλεπει αρτι : B S W L 33 892 Θ b ff c l Syr^{S} Eth Cyr et D

Au contraire, il présente les 3 variantes suivantes :

v. 18 εως ου : P D (non perceptible dans les versions) Chr
v. 18 om. του αναβλεψαντος : P lat Sy^{S} Pers Eth^{6-12} Ta Co^{B} Chr
v. 19 επερωτησαν : P D (non perceptible dans les versions)

En considérant la deuxième de ces variantes, on pourrait se demander si P suit ici le texte *SD*, comme précédemment, ou celui de Tatien. En fait, le texte de Tatien est ici très caractéristique, et fort différent de P. Au lieu de τους γονεις κτλ. de la leçon courante, il a : *patrem eius et matrem eius* (Ta^{LVTP} Sy^{S} Pers). On lit même dans Sy^{S} un ensemble beaucoup plus sémitisant : *non crediderunt Iudaei... et miserunt ad patrem eius et ad matrem eius dicentes; si hic est etc...* C'était probablement la leçon de Tatien, conservée en partie dans Ta^{T} *Non credettero i Giudei... infino a tanto che egli fecero venire il padre e la madre.* S'il en était ainsi, Tatien omettait le ερωτησαν du début du v. 19, sur lequel porte la troisième variante de P.

Section Jo., IX, 20-26a.

Elle comprend 16 lignes de Nestle. Nombre de variantes : P = 11; B = 9; S = 11; L = 14; D = 14. S va 6 fois avec B et en diffère 5 fois, sans cependant se rapprocher de D; sur ces 5 cas, 2 au moins viennent de ce que B quitte le texte alexandrin, comme on le verra tout à l'heure. S continue donc ici à suivre le texte *B*. Quant à L, il est au contraire beaucoup plus proche de *SD* que de *B*. Il va en effet 9 fois avec D et 7 fois seulement avec B; il est 4 fois avec D contre B et 2 fois seulement avec B contre D. De son côté, D va 5 fois avec B et s'en écarte 12 fois. P continue la ligne suivie dans cette première moitié du chap. IX : il adopte intégralement les 9 variantes de B! Voici les cas où l'accord P B représente sans conteste le texte *B*, soit parce qu'ils diffèrent de D, soit parce que, selon toute vraisemblance, D s'est laissé contaminer par *B* :

v. 20 απεκριθησαν δε : Alii
απεκριθησαν ουν : P B S 565 q
om. δε : DW L 33 892 1241 Θ *1* 124 *A* lat Co^{BSQ} Geo Arm Cyr

v. 20 om. αυτοις : P B S W L 33 892 1241 *13* a e r ff f Sy^{S} Co^{BQ} Geo [Arm Ta^{LVTP} Pers Eth Cyr

v. 23 επηρωτησατε : P B S W

v. 24 ουτος ο ανθ. : P B S W L 1241 Θ a b r ff c q f Sy^{S} Co^{BSQ} Ta^{LVT} Chr

v. 24 τον ανθ. εκ δευτ. : P B S W L 33 D Θ b e l ff c q Geo^{OT}

v. 25 om. και ειπεν : P B S W L 33 892 *1* *A* Co^{SQ} Eth^{t}

v. 26 ειπαν ουν : P B W L 33 1241 D Θ *1* *13* *A* b ff c q f Co^{S} Cyr
om. ουν : S a e r Sy^{S} Co^{BQ} Geo Arm

Les 4 premières variantes n'offrent aucune difficulté et représentent sans conteste le texte alexandrin; pour la première, les 3 textes sont représentés. Pour les trois dernières, D n'est pas soutenu par les

versions de type *SD* (puisque b adopte un texte de type *B* à partir de IX, 19); au contraire, au v. 26, il s'oppose manifestement au texte *SD* en suivant *B*. On peut donc dire que, pour les 7 variantes mentionnées, P et B représentent un texte strictement de type *B*. Le cas du v. 21 est plus délicat. P et B présentent les deux variantes suivantes :

αυτον ερωτ. ηλικιαν εχ. : P B L 33 579 1241 D Θ *1* a r e ff c f Co^{B} Geo Arm Cyr
om. αυτος (1°) : P B W L 33 579 1241 D Θ *1* lat Geo Cyr

Dans les deux cas, on a donc un accord P B D contre S. Deux hypothèses sont possibles : ou S a gardé le texte alexandrin primitif, qu'il suit dans cette section, et P B ont adopté le texte *SD*; ou S reprend ici le texte *SD* que D aurait abandonné pour suivre *B*. Au lieu d'inverser les clauses : αυτον ερωτησατε ηλικιαν εχει, S omet la proposition αυτον ερωτησατε. Il est soutenu par W b Sy^{s} Co^{sq} Chr. Ce sont sensiblement les mêmes témoins qui omettront IX, 38-39a (W S *b* Co^{Q} Eth^{13}). L'omission appartenait-elle primitivement au texte *B* ou au texte *SD*? La première hypothèse me semble la meilleure pour les raisons suivantes. Quelques versets plus loin, B W S auront en commun plusieurs leçons très caractéristiques, les opposant à presque tous les autres témoins, (cf. spécialement au v. 28, *infra*), ce qui prouve que l'accord S W, ici, est plutôt de type *B*. Le ms. b de la vieille latine, on l'a déjà noté, suit un texte de type *B* depuis le v. 19. Enfin, au v. 23, P B S W, seuls, ont επερωτησατε au lieu de ερωτησατε. Puisque le v. 23 reprend la parole dite au v. 21 par les parents de l'aveugle-né, le même mot devait certainement être employé aux deux versets. Mais au v. 21, P et B ont ερωτησατε! N'est-ce pas la preuve qu'ils ont complété le texte court primitif? Nous aurions donc une double variante pour laquelle P et B quittent le texte *B* pour adopter le texte *SD*. Étant donné les étroits contacts notés déjà entre P et B (quand P suit le texte alexandrin), contre tous les autres témoins (cf. dans la section VII, 3b-10), il faut en conclure qu'ils suivent un archétype commun, déjà légèrement différent de *B*.

Notons enfin la seule variante où P, contre B, adopte un texte nettement de forme *SD* :

v. 22 ομολογηση αυτον : P D *13 A* e ff Geo

Concluons donc en disant qu'en *Jo.*, IX, 20-26a, P suit un texte de type *B*; sur les 3 contaminations par *SD*, 2 sont imputables à l'archétype qu'il suivait et sont passées aussi dans B; une seule est imputable à P.

Section Jo., IX, 26b-39.

Elle comprend 27,5 lignes de Nestle. Variantes : P = 22; B = 12; S = 14; L = 7; D = 29. Comme dans les deux premières sections de ce chapitre, S suit substantiellement le texte alexandrin, puisqu'il a 9 variantes en commun avec B. Il offre cependant encore un certain nombre de contacts avec *SD*, qui seront soulignés plus loin. L a subi plus fortement une révision d'après le *Textus Receptus*, puisqu'il n'a que 7 variantes, mais ces variantes sont plutôt de type *SD* : 4 fois avec D ou Θ contre B, 1 fois seulement avec B contre D Θ. D n'a que 5 variantes communes avec B tandis qu'il en diffère 28 fois. Quant à P, il change brusquement de texte. Dans la section précédente, il allait 9 fois sur 11 avec B et 1 seule fois avec D contre B. Ici, il ne va que 5 fois avec B tandis qu'il en diffère 22 fois! Le changement de texte est marqué par une « soudure » évidente au v. 26. Deux variantes sont à considérer :

1. ειπον δε : Alii
ειπον ουν : P B W L 33 1241 D Θ *1 13 A* Vg ff b f q Co^{S} Cyr
om. δε : S a e r Sy^{S} Co^{BQ} Geo Arm

La deuxième leçon est celle de *B* (qui a influencé D); la troisième appartient à *SD* (que S a conservée ici). P suit encore le texte *B*.

2. om. παλιν : B S W D* lat Sy^{S} Co^{BSQ} Eth^{5} Non.

Ici, les deux textes *B* et *SD* se rejoignent, comme en témoigne le regroupement remarquable des témoins latins et coptes, divisés précédemment entre les deux textes. Mais P a la leçon suivante : ειπον ουν αυτω τι παλιν εποιησεν σοι. Il est clair que le παλιν, placé après αυτω dans *A C Koinè*, est déplacé dans P. Donc, P corrige le texte court (qu'il suivait jusqu'ici, cf. *B*) en ajoutant παλιν, mais à une mauvaise place. On notera toutefois que le παλιν n'appartenait vraisemblablement pas au texte *SD*; P connaîtrait-il un troisième texte? Ou une forme déjà aberrante du texte *SD*? Le problème se pose avec d'autant plus d'acuité que, dans cette section, si P s'écarte résolument de *B*, il reste assez loin aussi de D. Les proportions sont les suivantes : sur 22 variantes de P, 5 sont communes à B et 8 seulement communes à D. Si l'on tient compte aussi des variantes de B et de D, P va 8 fois seulement avec D contre B, et 16 fois avec B contre D. Si P suit le texte *SD*, comment expliquer qu'il demeure si loin de D? Analysons de très près les variantes, ce qui nous permettra de voir le comportement des différents mss.

Voici d'abord les accords P D contre B :

v. 27 θελετε παλιν : P D Θ a e r Geo^{A} Arm Ta^{LT}
v. 27 μαθηται αυτου : P D S L 33 892 *13*^{a} Cyr Chr
v. 28 μαθ. εκεινου ει : P D Θ a b ff c Cyr
v. 30 om. αυτοις : P D b e l c ff Co^{s}(97) Geo^{A} Eth Non
v. 39 ηλθον ε. τ. κοσμ. : P D a b r c q f Ta^{LVT}

v. 27 τι ουν : B Ta^{T} Eth
v. 28 μαθ. ει εκεινου : B S W 33 579
v. 35 om. c (Ιησους) : B S

Mais comment expliquer les nombreux cas où P et D s'opposent? Parfois, D s'est laissé contaminer par Tatien, comme dans d'autres sections. Ainsi au début du v. 27 :

\+ ο δε : D
ειπεν : D Ta^{VP} Sy^{S} Geo^{T} Eth^{12}
om. αυτοις : D Ta^{VP} Pers Co^{Q}

C'est une habitude de Tatien de remplacer απεκριθη par ειπεν; les deux dernières variantes sont donc du texte de Tatien. Quant à la première, c'est une fantaisie de D, influencé par le verset suivant.

Ailleurs, P s'est laissé contaminer par *B*, comme en IX, 36 où P a une leçon confluente caractéristique : απεκριθη εκεινος και τις εστιν εφη (1). Il commence avec la leçon courante : απεκριθη εκεινος και ειπεν (και) τις εστιν, mais il change brusquement et adopte le texte de B W : και τις εστιν εφη. On peut donc penser que, ailleurs encore, P abandonnera quelques leçons de *SD* pour suivre *B*.

Mais examinons de plus près un certain nombre de cas assez délicats. Dans le *Textus Receptus*, le v. 30 commence ainsi : απεκριθη ο ανθρωπος και ειπεν αυτοις· εν γαρ τουτω θαυμαστον εστιν. Les mss. présentent les variantes suivantes :

1) om. αυτοις : P D e b ff c l Co^{s}(97) Geo^{A} Non. C'est une variante qui appartient certainement au texte *SD*. Notons qu'elle est attestée par le frag. 97 de la Sahidique qui, depuis le v. 26, présente de nombreux contacts avec P (2). Nous en reparlerons dans un instant.

2) τουτο loc. εν τουτω : P e Co^{BSQ} Geo Arm Ta^{LVT} Non (cf. εν τουτο : X Λ alii 20). On retrouve une partie des témoins précédents, augmentés de Tatien. La variante n'est pas perceptible dans les versions syriaques, le verbe « admirer » construisant son objet direct avec une préposition équivalente de εν. Si l'on admet que les témoins du Diatessaron dérivent d'un original syriaque, la variante en Ta^{LVT} peut n'être qu'une

(1) Ce dernier verbe est effacé *secunda manu*.
(2) En s'écartant même à l'occasion de tous les autres fragments de la Sahidique.

interprétation du syriaque. De toute façon, c'était la leçon du texte *SD*, abandonnée ici par D.

3) L'introduction de la formule se présente sous 4 formes :

(εν τουτω) γαρ : P B S W L 579 1241 Θ Vg f Geo^{T} Non Chr
εν γαρ (τουτω) : Alii
(εν τουτω) ουν : D e r Sy^{P} Co^{Q}
om. γαρ : Ta^{LVTP} a b ff c l Sy^{S} Co^{BS} Geo^{AO} Pers

La première est celle du texte *B*, la troisième celle du texte *SD*, la dernière celle du texte de Tatien. Ici, c'est donc P qui abandonne *SD* pour suivre *B*.

4) Quant au début du verset, en voici les variantes :

απεκριθη ο ανθ. και ειπεν : Alii
απεκριθη και ειπεν ο ανθ. : P
απεκριθη ο ανθ. : Co^{S}(97) Non Ta^{LP}
ειπεν (ο ανθ.) : Ta^{T}(R) Sy^{S} Pers Eth^{12}

La dernière leçon est sûrement celle de Tatien, comme je l'ai noté plus haut. P, absolument seul, offre un texte remanié ; étant donné les contacts très étroits qu'il offre avec le frag. 97 de la Sahidique et aussi avec Nonnos, je pense qu'il corrige le texte court απεκριθη ο ανθ. en ajoutant και ειπεν d'après le texte *B*, mais à une mauvaise place, comme souvent. Ici donc, la variante de *SD* aurait entièrement disparu de D et l'on n'en trouverait plus qu'une trace dans P.

5) Enfin, l'article devant θαυμαστον est attesté par : P B S L 33 1241 *1* Co^{BSQ} Non. Ici encore, il semble que P, accompagné des Coptes et de Non, se soit laissé influencer par *B* (1). En définitive, on aurait eu primitivement les deux textes suivants :

B απεκριθη ο ανθρωπος και ειπεν· εν τουτω γαρ το θαυμαστον εστιν.
SD ακεκριθη ο ανθρωπος· τουτο ουν θαυμαστον εστιν.

Dans les exemples précédents, P s'écarte de D parce qu'il s'est laissé influencer par *B* (lui-même ou l'archétype qu'il suivait). Mais n'aurait-il pas subi encore une autre influence? On a vu que le problème se posait à propos de la « soudure » marquant le changement des deux textes, au v. 26. Examinons donc les exemples suivants :

v. 28 ημεις δε : Alii
ημεις γαρ : P 348 1216 Sy^{P} Non (cf. Ta^{VT} : chè noi semo)
om. δε : D b r e c ff l Pers Geo Arm Ta^{LP} (Sy^{S} : και ημεις)

(1) Il semble en effet que les deux leçons primitives opposées soient : εν τουτω το θαυμαστον εστιν et τουτο θαυμαστον εστιν.

Les Diatessaron sont divisés. La leçon avec omission de δε a pu passer de la *vetus latina* dans Ta^{L} et de la Pers. dans Ta^{P}. Au contraire, on ne voit pas comment la leçon *chè noi semo*, qui suppose un γαρ grec, aurait pu passer dans Ta^{VT} si elle n'était la leçon primitive de Tatien. La leçon 2 serait donc celle de Tatien et la leçon 3 celle de *SD*. Nous aurions là un contact assez net entre P et le texte de Tatien.

v. 27 και ουκ ηκουσατε : Alii
και ουκ επιστευσατε : 892 *13* Pers Eth $^{4\text{-}13}$
και ου πιστευετε : 28 r
και [ ] ηκουσατε : P 22 Vg b e c l j Sy^{S} Ta^{LVT}
omettent : Ta^{P} Co^{S}(97)

Les leçons 2 et 3 s'expliquent par influence de *Jo.*, x, 25 ειπον υμιν και ου πιστευετε (ou επιστευσατε), mais supposent primitivement le texte court 5. D'autre part, j'ai déjà noté la parenté entre P et Co^{S} (97) pour les vv. dont nous nous occupons maintenant. S'ils divergent ici, c'est que l'un des deux a corrigé le texte primitif; comme, en général, les corrections se faisaient par addition, et non par soustraction, on peut admettre que P corrige le texte court en ajoutant και ηκουσατε. D'où provient cette leçon? Probablement du texte de Tatien, étant donné l'accord Ta^{LVT} et Sy^{S}. Ce serait un deuxième contact entre P et Tatien. On en trouvera d'autres dans la liste de leçons rares appuyées par P que je donnerai plus loin.

Il est inutile de discuter les autres variantes, qui sont moins caractéristiques et n'apporteraient rien de nouveau. On est fixé maintenant sur le travail auquel les scribes se sont livrés lorsqu'ils recopiaient les manuscrits. Il est inutile aussi d'allonger cet article en analysant les sections suivantes. Je signalerai seulement qu'à la section *Jo.*, IX, 40-X, 4a, P revient au texte *B* puisque, sur 7 variantes de P et de B, 6 leur sont communes, dont 5 se trouvent aussi dans S W L 33. Au contraire, de x, 4b à x, 12a, sur 9 variantes de P et 8 de B, une seule leur est commune. La « soudure » entre les deux textes de P est visible en x, 4 :

τα ιδια προβατα : Alii
τα ιδια παντα : B W L 33 1241 D Θ *1* a e Co^{BSQ}
τα ιδια [ ] : S aur (*test.* Hoskier)
αυτα [ ] : Ta^{LV} Chr

P a bien le mot παντα, mais il le place après εκβαλη. Comme il est seul à soutenir cette leçon, par ailleurs étrange, on peut admettre qu'ici aussi, il part du texte court de S (qui revient ici au texte *SD*) et le corrige en ajoutant παντα qu'il prend au texte *B* mais qu'il replace

au mauvais endroit. Et l'on pourrait continuer ainsi jusqu'à la fin du chap. XIV.

***

Reprenons maintenant, en les élargissant, les conclusions que l'on peut tirer des analyses précédentes.

1. — La division classique des témoins évangéliques en quatre textes est insuffisante. Le Papyrus Bodmer II confirme ce que l'on pressentait déjà en étudiant le codex *Sinaiticus* et certains autres témoins comme les versions coptes : il faut diviser le texte dit occidental en deux textes différents : *SD* et Tatien, ce dernier ayant exercé une large influence sur les versions latine, syriaque, arménienne, géorgienne, persane, éthiopienne. Comme *SD* a exercé son influence également sur ces versions, il sera parfois difficile de discriminer les variantes de l'un et de l'autre texte.

2. — Le Papyrus Bodmer II utilise deux textes différents : *B* et *SD*, et il le fait par larges tranches successives, ce qui permet de les distinguer assez nettement (1). Souvent, la « soudure » entre les deux textes est encore perceptible. Outre les exemples signalés dans les analyses précédentes, on peut ajouter ceux-ci :

II, 11. — ταυτην πρωτην αρχην εποιησεν. L'adjectif πρωτην fait évidemment double emploi avec αρχην. On le lit également dans S, mais après Γαλιλαιας. C'est une leçon double qui peut provenir de l'un des deux textes suivants :

τουτον πρωτον σημειον εποιησεν : b Non Épiph *(desunt :* D Sy^{sc})
hoc est primum signum quod fecit : Ta^{LBP} Sy^{P} Pers Co^{Bs}

Il faut supposer probablement un stade intermédiaire, antérieur à P et à S, dans lequel le πρωτον du texte concurrent a été inséré dans le texte *B*, comme doublet, sous la forme de πρωτην pour l'accorder à αρχην.

II, 13. — και εγγυς δε. Leçon confluente provenant des textes *B* (και εγγυς : B L W Alii) et *SD* (εγγυς δε : S j Co^{B}(codd.) Co^{Sq}) (2).

IV, 15. — διψωσω. Cote mal taillée entre la leçon courante, διψω, et celle de D, διψησω (3).

(1) Cependant, même quand il adopte l'un des textes, P garde des traces du texte concurrent, dans une proportion plus ou moins forte.

(2) A partir de II, 13, P adopte un texte différent de *B*. Je signale qu'en II, 15, il avait *prima manu* το κερμα, et non τα κερματα (leçon de B W L 33 579); l'*omicron* de l'article est encore discernable sous l'*alpha*, comme me l'a confirmé M. V. Martin.

(3) La dernière syllabe a été rayée ultérieurement; mais il n'existe aucune trace d'un changement de *èta* en *omega*.

VI, 58. — εκ ουρανου. Ici encore, cote mal taillée entre la leçon commune εκ του ουρανου (S D Alii) et celle de *B* εξ ουρανου (B C T 892 1241). On notera que, pour le mot suivant, P avait écrit primitivement καταβαινων, avec S, qu'il a corrigé en καταβας, avec B et la masse des mss. (1).

VI, 61. — Le double Ιησους provient d'un emprunt à deux textes différents : ειδως ο Ιησους, la masse des témoins et ειπεν αυτοις Ιησους, dans Non et Eth^{4} (2). On verra plus loin un certain nombre de contacts remarquables entre P et Nonnos de Pannopolis.

VIII, 33. — ουδενι δεδουλευκαμεν ουδενι. Confusion entre le texte courant (ουδενι δεδουλευκαμεν, B et la masse) et le texte *SD*, δεδουλευκαμεν ουδενι (D Co^{sB} Eth Ta^{Lv}). P a ensuite effacé le deuxième ουδενι.

X, 11 ss. — P a d'abord la leçon τιθησιν, avec B W L etc..., contre διδωσιν dans P^{45} S D ff c b r Sy^{s} Co^{B} Pers Ta^{LvTp}. Mais au v. 15, il a διδωμι avec P^{45} S D W Pers Ta^{L}.

X, 28. — ουχ αρπαση. Cote mal taillée entre les leçons de B Alii, ουχ αρπασει et de S D L alq., ου μη αρπαση.

XI, 2. — Le ην, après ο αδελφος, ne peut guère s'expliquer que comme une contamination venant du texte Ta^{L} Sy^{s} : *Frater eius erat ille Lazarus qui infirmabatur* (cf. Ta^{P} et Pers) (3).

XI, 27 πιστευω· εγω πεπιστευκα. P ajoute la leçon commune εγω πεπιστευκα à celle de B 472 475 Co^{Bs} Eth $^{1\text{-}2\text{-}8\text{-}12}$, εγω πιστευω (ou mieux : πιστευω, sans le pronom, dans Ta^{P} Sy^{s} Geo^{T} Chr Non Théod. de Mops.) (4).

Si donc P utilise tour à tour deux, voire même trois textes différents, on ne peut le ranger absolument, ni dans le texte *B*, ni dans le texte *SD*. On a vu d'autre part qu'il fallait en dire autant de S, qui suit *SD* de préférence dans les sept premiers chapitres de saint Jean, et *B* par la suite, avec d'ailleurs de fréquents retours à *SD*. De même, les témoins secondaires de *B* : L W 33 1241, les versions coptes, Cyrille d'Alexandrie, ont été largement influencés par *SD*. Quant à D, il mêle trois textes différents. Si la distinction des grands textes fondamentaux demeure

(1) La dernière syllabe a été rayée, et il existe encore des traces du changement de *iota* en *sigma*, comme me l'a confirmé M. V. Martin.

(2) Qui n'ont pas le premier ο Ιησους.

(3) Ce serait un nouvel indice que P s'est laissé influencer par le texte de Tatien.

(4) P n'est peut-être pas seul à avoir la leçon double; on lit en effet dans un fragment attribué à Origène *(ex catenis)* : « Ensuite, accomplissant la déclaration du Seigneur, Marthe dit : « Oui, Seigneur ». Et non seulement je crois (πιστευω) ce que tu dis, non seulement je crois (πιστευω) maintenant que tu es le Christ, mais encore j'ai cru (πεπιστευκα) que tu es le Fils de Dieu venant dans le monde et demeurant chez tous ceux qui croient en toi. » Origène, éd. Preuschen, p. 548.

justifiée, on voit que la répartition des mss. entre ces textes demanderait infiniment plus de souplesse qu'on n'en montre d'ordinaire.

3. — Il est possible de mieux préciser les affinités textuelles de P. Lorsqu'il suit le texte *B*, il manifeste plus d'affinité avec B qu'avec les autres témoins du groupe. Rappelons seulement deux exemples. En VII, 3, le σου τα εργα α ποιεις n'est attesté que par P et B et semble une leçon confluente. En IX, 21 (cf. *supra*) le αυτον ερωτησατε est une influence de *SD* sur les témoins P et B du texte *B*. Ces deux variantes appartenaient donc déjà à un archétype commun à P et à B. Mais par le fait même, l'accord P B en devient moins probant, puisque ces deux mss. dépendent d'une source commune qui s'est déjà écartée du texte *B* primitif.

Il faut dire également que, lorsque P adopte le texte *SD*, il montre des affinités plus grandes avec S qu'avec les autres témoins du groupe (sauf peut-être certains fragments de la Sahidique). Rappelons encore ici quelques exemples. En VII, 13, P et S complètent de la même façon le texte court *SD*, en ajoutant le περι αυτου à une mauvaise place. Ils agissent de même avec le ταυτα de VII, 32. En VII, 46, la leçon de P S ως ουτος λεγει ο ανθρωπος est probablement une leçon confluente provenant de deux textes non alexandrins : ως ουτος λεγει D c Ta^{VT} Pers Eth^{12} Vg(WX) et ως ουτος ο ανθρωπος Co^{SQ} Arm alii (sauf *B* qui omet la phrase). En II, 11 enfin, P et S sont les seuls à ajouter le mot πρωτην, sous l'influence du texte b Non (ou Tatien), mais par l'intermédiaire d'un archétype qui avait déjà changé le πρωτον du texte b Non Tatien en πρωτην. Il faut donc dire ici aussi que, pour déterminer la teneur primitive du texte *SD*, l'accord P S est moins décisif que ne l'est par exemple l'accord P D ou P vieille latine.

4. — Dans le deuxième paragraphe de ces conclusions, j'ai souligné avec quelle facilité les mss. grecs changent de texte. En conséquence il arrive fréquemment que telle ou telle leçon de l'un des textes (spécialement *SD*) n'est plus représentée que par des versions ou des Pères. Le papyrus Bodmer, lui, garde souvent le texte *SD* là où S et D l'abandonnent et soutient aussi à l'occasion le texte de Tatien, lequel n'est actuellement représenté que par des versions (ou presque); il a donc un nombre relativement élevé de leçons qui n'étaient attestées jusqu'ici que par des versions ou des Pères. En voici une liste :

I, 21 τις loc. τι	: Ta^{SVT}	Eth		Non Geo Arm Pers
II, 20 om. συ	:	Eth		Non q Co^{B}(codd.) Aug
II, 25 om. του	: —	—		— Co^{BQS}(codd.) Orig

III, 21 om. δε	: Ta^{P}		Co^{BS} (codd.) Orig
III, 28 ειπον οτι	: Ta^{L}		e f ff l Sy^{SC} Geo^{A} Arm Chr
III, 31 ων loc. ερχ.	: Ta^{L}		
III, 36 αλλ' οργη	:		Cyr
IV, 9 αιτεις πειν	: Ta^{VTP}	Eth	Co^{BS} Syr^{P}
IV, 14 πηγη εν αυτω	:		Cyr Orig Jér
IV, 36 om. ο (θεριζων)	: Ta^{P}		Geo Pers Sy^{SC}
V, 22 ου loc. ουδε	: Ta^{BTP}	Eth^{12}	Non q Sy^{SC} Co^{B} (cod.) Pers [Chr Aphr
V, 36 ταυτα τα εγρα	: Ta^{VP}		Non Co^{S} (codd.) Geo^{T}
VI, 60 om. αυτου	:		Non Co^{B} (codd.) Pers Arm Chr [Epiph
VI, 64 om. τινες ... και	:	Eth^{4}	e Sy^{SC}
VII, 28 εκραξεν δε	:		Non Co^{S} (codd.) j ff
VII, 30 om. ουν	:		Geo Arm
VII, 37 της μεγαλης εορτης	: Ta^{V}	Eth$^{1-2-4-8-12}$	Co^{B} Geo Arm
VII, 52 + ο (προφητης)	: —	—	Co^{S}
VIII, 26 εχων	:		Non e Theod. de Mops.
VIII, 36 εσθε	:	Eth	
VIII, 42 εκ γαρ τ. θεου	: Ta^{L}	Eth^{13}	l Geo^{OT}
VIII, 46 om. μοι	: Ta^{T} (Q)		l Pers
IX, 8 γειτονες αυτου	: Ta^{LP}	Eth	Co^{BSQ} a b c f ff q Sy^{S}
IX, 28 om. του	: —	—	Theod. de Mops.
IX, 29 ημεις δε	:	Eth$^{5-7}$	
IX, 30 τουτο	: Ta^{LVT}		Non Co^{BSQ} e Geo Arm
IX, 37 αυτος	:		Non Geo
X, 3 προβατια	:		b q (cf. v. 4 : b q ff l)
X,6 εγνω	:		Non (avec ο λαος comme sujet)
X, 6 τι loc. τινα ην α	: Ta^{LVP}	Eth	Co^{S} (codd.) lat Geo Pers
X, 7 om. ουν	: Ta^{TP}		Co^{B} e j Sy^{S} Geo Arm Pers
X, 16 συναγαγειν	: Ta^{L}		Non Co^{SQ} Jér
X, 31 αυτον λιθαζ.	: Ta^{L}		a e Pers
XI, 31 ανεστη ταχεως	: Ta^{TP}	Eth^{12}	Co^{BSQ} Arm Geo^{A}
XI, 32 και ιδουσα	: Ta^{LT}	Eth$^{1-3-5-7}$	Co^{BSQ} a b r p l ff Geo Arm [(1)
XI, 34 om. κυριε	:	Eth$^{11-12}$	Non Chr
XI, 34 om. και (a. ιδε)	:	Eth$^{5-12}$	Sy^{S}
XI, 39 om. κυριε	: Ta^{E}		Non Chr Orig Epiph
XI, 54 om. εις (a. Εφραιμ)	: Ta^{P}	Eth$^{1-2}$	Sy^{S} Pers
XI, 54 om. πολιν	: Ta^{P}	Eth^{12}	Sy^{S}
XII, 2 om. ην	:	Eth^{4}	Co^{B} (codd.) Geo^{A}
XII, 11 om. υπηγον ...και	:	Eth^{11}	Sy^{S}
XII, 37 ταυτα σημεια	: Ta^{P}	Eth	Co^{S} Pers
XII, 45 θεωρει και	:		Non e
XIII, 1 τουτου τ. κοσμ.	: Ta^{LVTP}	Eth	Co^{B} (codd.) lat Sy^{S} Pers
XIII, 16 om. μειζων (2°)	: Ta^{P}	Eth$^{1-2-4-8-12}$	Vg (O) Ephr

(1) C'était probablement la leçon aussi de P^{45}, qui devait insérer un mot de 2 ou 3 lettres entre ιησους et ιδουσα, disparu malheureusement dans une lacune.

XIII, 34 πλην αρτι	:	Co^{s} (cod.) Sy^{s}
XIV, 12 om. τουτων	: Ta^{E}	
XIX, 19 om. δε	:	Co^{Bs} (cod.) a Pers

Voici donc un total de 49 leçons, ignorées jusqu'ici des mss. grecs (onciaux et minuscules), mais soutenues maintenant par P^{66} et les versions ou les Pères. Parmi ces témoins dits secondaires, on notera l'importance spéciale de Tatien (26 cas sur 49) et l'accord de P Tatien sur des leçons importantes comme celles de III, 31; VII, 37; IX, 30; X, 6; X, 16; XI, 54 (*bis*); XIII, 16; XIV, 12. Derrière Tatien, l'éthiopienne vient en tête des versions, avec 22 variantes (cf. spécialement VI, 64; VII, 37; X, 6; XI, 34 (*bis*)!; XI, 54 (*bis*); XII, 11; XIII, 16). Puis les témoins latins (19/49), les coptes (15/49 chacune), Nonnos de Pannopolis (14/49, cf. spécialement : VIII, 26; IX, 30; X, 16; XI, 34; XI, 39), les versions géorgienne (14/49), syriaque (13/49) et persane (12/49). Nul ne contestera l'importance de ce fait qui montre combien le témoignage des versions et des Pères est précieux, même s'ils ne sont soutenus par aucun mss. grec aujourd'hui connu. Pour donner un aperçu complet de la situation, il faudrait d'ailleurs donner aussi la liste des variantes soutenues jusqu'ici par les versions et quelques minuscules seulement, mais que P vient maintenant appuyer de son autorité.

5. — Un grand nombre de variantes du texte évangélique, on le sait, sont constituées par des inversions de mots. D'ordinaire, il est pratiquement impossible de décider, par les seuls critères internes, quel est l'ordre des mots du texte primitif. Si l'on choisit tel ordre plutôt que tel autre, c'est sur la foi de ce que l'on est convenu d'appeler les « meilleurs » manuscrits, c'est-à-dire en pratique de B. Mais le papyrus Bodmer II vient jeter une lumière nouvelle sur ce problème. Dans les analyses portant sur les chap. VII et IX, j'ai signalé un grand nombre de cas où, manifestement, P^{66} corrige un texte court en ajoutant le mot manquant (lui ou l'archétype qu'il suit), mais en replaçant le mot ailleurs que dans l'original d'après lequel il fait la correction. Aux exemples précédemment cités, j'en ajouterai deux autres ici. En V, 5, au lieu de $\overline{\text{λη}}$ ετη εχων, P a l'inversion ετη $\overline{\text{λη}}$ εχων, seul de tous les témoins. Or un ms. du groupe alexandrin, 579, omet ετη; cette omission accidentelle, provoquée par un saut du même au même (le groupement ηε vient deux fois de suite), devait se trouver déjà dans l'archétype suivi par P et 579; P aura corrigé son texte fautif, mais en mettant ετη à une mauvaise place. — De même en XIV, 2 la leçon de P, αν ειπον, est certainement fautive. Il part du texte S W 579, qui omettait αν, et le complète d'après le texte *B*. La même correction est effec-

tuée par les mss. X et 213; dans le quatrième évangile, ils offrent un texte presque identique; or en XIV, 2, X ajoute αν dans l'interligne tandis que 213 le place après υμιν!

Dans ces exemples, la correction est évidente parce que le mot manquant est remis à une place que le grec ne saurait supporter. Mais on peut généraliser le principe et dire que, dans bien des cas, le changement dans l'ordre des mots peut et doit s'expliquer par une correction d'un texte court sur un texte long, même si l'ordre des mots reste correct. En fait, presque chaque fois que P diffère de B sur l'ordre des mots, un certain nombre de témoins omettent le mot déplacé. Il est vrai que, souvent, ces témoins sont négligés comme de peu d'importance; mais la liste du paragraphe précédent nous a appris qu'ils pouvaient représenter un texte grec ancien aujourd'hui disparu de nos manuscrits. Voici les principaux exemples :

I, 27	αυτου τ. ιμ. τ. υποδ	: B alii
	τ. ιμ. τ. υποδ. αυτου	: P 185 lat Sy^{SC}
	om. αυτου	: ff l $Eth^{1\text{-}2\text{-}8}$ Non Cypr Aug
I, 49	συ Βασ. ει	: B L W 33 579 A *1*
	συ ει ο Βασ.	: P alii
	om. ει	: 314 Eth Orig Theod. de Mops. (cod.)
III, 19	ηγ. οι ανθ. μαλ.	: B alii
	ηγ. μαλ. οι ανθ.	: P *1*
	οι ανθ. ηγ. ... μαλ.	: S Co^{BSQ} Sy^{SC} (ο κοσμος : Sy^{SC} Ta^{PL})
	om. οι ανθρωποι	: Co^{B} (K) Cypr
V, 5	ην ... ανθ. εκει	: B alii
	ην ... εκει ανθ.	: P Ψ 1241 aliq. a b r q ff Sy^{C} Geo^{OT}
	εκει ην ... ανθ.	: Ta^{LV} Geo^{A} Arm
	om. εκει	: S Eth $^{4\text{-}6\text{-}12\text{-}13}$
V, 18	εζ. αυτον οι Ιουδαιοι	: B alii
	εζ. οι Ιουδαιοι αυτον	: 544 1223
	οι Ιουδαιοι εζ. αυτον	: P D
	εζ. α. αποκτ. οι Ιουδ.	: W l Co^{B}
	om. οι Ιουδαιοι	: 409 Ta^{EL} Pers Vg (W)
VI, 9	ταυτα τι εστιν	: B alii
	τι εστιν ταυτα	: P 473 e Ta^{LV} Non
	om. ταυτα	: Ta^{T} Sy^{S} Eth^{12}
VI, 49	εφ. εν τ. ερ τ. μαννα	: B C W T Θ Vg Pers
	εφ. τ. μαννα εν τ. ερ.	: P alii
	εφ. τ. αρτον εν τ. ερ.	: a Sy^{C} (cf. D b e r, leçon confluente)
	το μαννα εφ. εν τ. ερ.	: 111 j f Eth (codd.)
	εν τ. ερ. εφ. τ. μαννα	: Orig
	om. το μαννα	: Eth^{12} (cf. VI, 31, S om. αρτον)

VI 52 ουτος ημιν δουναι : B alii
ημιν ουτος δουναι : S C *1*
ουτος δουναι ημιν : P U 579 1241 Sy^{SC} Geo Eth
om. ημιν : Ta^{TP}

VI 64 εισιν εξ υμων τινες : B alii
εισιν τινες εξ υμων : P T alq. Co^{BSQ} Geo^{T} Arm Vg f
εξ υμων εισιν τινες : S D 1604 b r a e q Ta^{V}
om. εξ υμων : Non Aug (om. τινες : 157 Sy^{S} Eth)

VII 35 ουτος μελλει : B alii
μελλει ουτος : P L D alq. Non Eth (alii)
om. ουτος : Vg (codd.) Geo Eth$^{4\text{-}12}$ Geo Chr (1/2)

VII, 42 ερχ. ο χριστος : B alii
ο χριστος ερχ. : P S D 579 892 1241 lat Geo^{A} Co^{BS}
om. ο χριστος : e Sy^{S}

VIII, 48 λεγομεν ημεις : B alii
ημεις λεγομεν : P L D 892 1241 alq. Co^{BSQ} c r
om. ημεις : a e q Co^{B} (codd.) Geo Eth Pers Ta^{P} Non Ephr

IX, 19 πως βλεπει αρτι : B W L 33 1241 S D c l ff b Sy^{P} Eth^{6}
πως αρτι βλεπει : P alii
αρτι πως βλεπει : Ta^{Ts} Geo^{AT}
om. αρτι : j Eth^{13} Non

IX, 27 παλιν θελ. ακ. : B alii
θελ. παλιν ακ. : P D Θ 047 a e r Ta^{LT} Geo Arm
παλιν ακ. θελ. : 1170 ff
om. παλιν : Co^{B} (codd.) Sy^{P} (codd.) Geo^{T} Eth $^{2\text{-}4\text{-}7\text{-}8\text{-}12}$

IX, 28 ει μαθ. εκεινου : Alii Ta^{LVTP}
μαθ. ει εκεινου : B S W 579 A *1*
μαθ. εκεινου ει : P D Θ a b c ff Pers
: (η loc. ει : 33 lat Geo^{A} Arm Eth NonTa ^{LVTP})
om. ει : L 544 1010 1194 Co^{B}

X, 32 καλα εργα εδ. υ. : P D L 579 alii
εργα καλα εδ. υ. : S Ψ 33 892 1241 P^{45} Θ *1 A* alq.
εργα εδ. υ. καλα : B 1170
om. καλα : W 220 b Sy^{S} Tert Nov Théodt

XI, 17 τεσσ. ημερ. ηδη : Alii
τεσσ. ηδη ημερ. : B C Θ *13*
ηδη τεσσ. ημερ. : P a l ff r p Eth Ta^{V}
om. ηδη : A D Ta^{LTP} Geo Arm Co^{BSQ} Sy^{S} Pers Non

XI, 17 εχοντα εν τ. μνημ. : B alii
εν τ. μνημ. εχοντα : P W L D b c l r p Sy^{S}
om εχοντα : Arm

XI, 31 ταχεως ανεστη : B alii
ανεστη ταχεως : P Ta^{TP} Co^{BSQ} Geo^{A} Arm Eth^{12}
om. ταχεως : Eth^{13}

XI, 37	εξ αυτων ειπον	: B alii
	ειπον εξ αυτων	: P D lat $Eth^{1\text{-}2\text{-}8}$
	om. εξ αυτων	: Ta^{L} Geo^{O} Pers $Eth^{4\text{-}12}$ Non
XI, 44	ο Ιησους αυτοις	: B W L Vg l Co
	αυτοις ο Ιησους	: P alii
	om. ο Ιησους	: 157 Eth^{4} Chr
	om. αυτοις	: 700 a r Sy^{S} Ta^{LT}(S) Co^{B}(L) Chr
XII, 16	αυτου οι μαθηται	: B S 579
	οι μαθηται αυτου	: P alii
	om. αυτου	: *A* Ta^{T} Non
XII, 34	πως λεγεις συ	: B W L 579 alq. Sy^{S} Ta^{LVT} Co^{B}
	πως συ λεγεις	: P alii
	συ πως λεγεις	: Pers Geo Arm
	om. συ	: Ta^{P} $Eth^{2\text{-}12}$ Co^{BS}(codd.) Non
XIII, 9	πετρος σιμων	: B$\frac{1}{4}$W (1)
	σιμων πετρος	: P alii
	om. σιμων	: D alq. Ta^{V}
	om. πετρος	: 472 Ta^{P} Sy^{S} Non Aphr

A ces exemples, il faut ajouter ceux que j'ai déjà discutés en VII, 4, 12, 13, 32. On pourrait également dresser une liste semblable pour les cas où, P étant identique à *B*, ce sont S ou D qui présentent un ordre de mots différent de celui de P et B. Je ne prétends pas que, à chaque fois, le texte court soit le meilleur. Je pense simplement que, presque toujours, un mot déplacé peut et doit s'expliquer par le souci des scribes de compléter un texte court par un texte long, le mot manquant étant remis à une place différente. Un texte court n'offrait-il pas le risque de diminuer la richesse du texte sacré? De la sorte, le problème textuel ne consiste plus à choisir entre deux (ou trois) places différentes pour un mot donné, ce qui est le plus souvent impossible, mais à choisir entre une leçon courte et une leçon longue, ce qui est relativement plus aisé. On conviendra aussi que, si la place d'un mot importe peu, d'ordinaire, pour le sens du texte, l'addition ou l'omission d'un mot peut avoir une importance beaucoup plus grande, sinon dans l'élaboration théologique, du moins dans le problème de la critique littéraire.

Je voudrais terminer cette étude en signalant quelques leçons rares de P qui présentent une certaine importance.

En VII, 37, P met un point après πινετω. De la sorte, la phrase « des

(1) Dans ce dernier exemple, la correction de B W, πετρος σιμων est évidente.

fleuves d'eau vive couleront de son sein » se rapporte, non au Christ, mais au croyant.

En VII, 52, P lit, en accord avec la Sahidique : « Scrute et vois que *le* Prophète ne vient pas de la Galilée. » Notons que les autres versions, ne possédant pas d'article, ne pouvaient faire sentir la nuance. Le sens est incontestablement meilleur et P viendrait ici confirmer la conjecture de Owen signalée dans l'apparat critique de Nestle.

En XI, 4, P donne ainsi la fin du verset : « ...pour que le Fils soit glorifié par elle ». Je n'ai trouvé aucun témoin pour appuyer cette leçon; mais le reste de la tradition textuelle est divisé : « le Fils de Dieu », B et la masse de mss.; « le Fils de l'Homme », Non et Ps-Chr. (*PG* LXII, col. 773); « son Fils », P^{45} c l ff Sy^{s} Co^{sq}.

En IV, 6, d'après P, Jésus était assis sur la terre (επι τη γη) et non sur le puits (επι τη πηγη). Cette leçon est soutenue également par 1241 et donne un sens beaucoup plus satisfaisant. Tout d'abord, il est difficile de se représenter Jésus assis « sur le puits »! On interprète d'ordinaire : sur la margelle du puits; mais pourquoi Jean ne l'a-t-il pas dit? Et les puits avaient-ils une margelle en Palestine à l'époque du Christ? La difficulté a été bien vue par un courant important de la tradition textuelle qui changea le επι τη πηγη en παρα τη πηγη : 1093 Ta^{LB} Sy^{s} Pers Eth Non Epiph (éd. Holl, vol. I, p. 40) et Orig. (contr. Celsum, vol. I, p. 124). D'autre part, comment expliquer le οὕτως? Chrysostome donne la véritable interprétation : « Et il s'assit ainsi. Que veut dire « ainsi »? Non sur un trône, dit-il, non sur un coussin, mais simplement (ἁπλῶς) et comme il se trouvait, sur la terre (ἐπ'ἐδάφους). » Lorsqu'il cite formellement le texte, Chrysostome donne la leçon courante; mais le commentaire montre qu'il lisait en fait une autre leçon (corrigée par un scribe) qui peut être, soit celle de 1093, soit celle de P. De toute façon, son interprétation de ουτως vaut pour les deux textes, et l'on traduirait bien en français : « Jésus, fatigué de la route, s'assit à même la terre. » Quant à la leçon courante actuelle, elle s'expliquerait fort bien. Un scribe, ayant écrit au début du verset : « Et il y avait là la source de Jacob », avait encore le mot πηγη dans l'oreille quand il arriva à l'expression επι τη γη, qu'il changea alors instinctivement en επι τη πηγη.

Cette étude n'a pas la prétention d'épuiser les questions posées par le papyrus Bodmer II. Il faudrait en particulier reprendre d'une façon plus précise et sur un champ d'investigation plus vaste les rapports de P avec les différents témoins, soit du texte *B* (je songe spécialement à Origène dans son commentaire sur saint Jean), soit du texte *SD*

(G 71, d'autres encore). Il faudrait éventuellement contrôler les oscillations de P entre les textes *B* et *SD* par l'alternance de certaines formes grammaticales : οὐδὲ ἕν au lieu de οὐδέν, parfait au lieu de l'aoriste, οὐδέπω au lieu de οὔπω, etc... Il faudrait surtout, mais ce serait un travail de grande ampleur, établir la table exacte des sections où P suit le texte *B*, où P suit le texte *SD*, et préciser, pour chaque section, le partage des différents témoins entre les grands textes fondamentaux. Travail considérable, puisque cela demanderait un dépouillement complet de Soden (en attendant mieux!) ainsi que de toutes les versions, et une mise en colonnes parallèles de tous les témoins pour pouvoir prendre une vue synthétique de leurs variations.

Jérusalem, Pâques 1957. M.-E. Boismard O. P.

II PIERRE, II, 18 D'APRÈS L'ÉPHREM GREC

En *II Pierre*, II, 18, le texte du *Vaticanus* (IVe siècle) est : τοὺς ὀλίγως ἀποφεύγοντας τοὺς ἐν πλάνῃ ἀναστρεφομένους. La Vulgate, dont les épîtres catholiques ont été traduites par saint Jérôme en 384 ou 385, atteste aussi ὀλίγως : « eos qui paululum effugiunt » (1). Ingénieusement, les tenants de ce texte font de τοὺς ἐν πλάνῃ ἀναστρεφομένους le complément d'objet de ἀποφεύγοντας et donnent à ὀλίγως le sens de « depuis peu » : « ceux qui fuient depuis peu les hommes qui vivent dans l'erreur ». Le malheur est que ὀλίγως ne veut pas dire « depuis peu », mais « un peu ». Remarquons au passage que ὀλίγως est loin d'être un ἅπαξ. Nous nous contenterons de citer les deux exemples les plus anciens, curieusement omis par Liddell-Scott[9] : Hippocrate, *Aphorismes*, II, 7, garanti par Galien, ed. Kühn, XVII, 2, pp. 461-462; Pseudo-Platon, *Second Alcibiade*, p. 149 A (texte du *Clarkianus*).

Pour en revenir aux épîtres catholiques, le *Sinaiticus* (IVe siècle) a *ante correctionem* ὄντως au lieu de ὀλίγως. Isolée du contexte, la leçon ὄντως ἀποφεύγοντας est d'autant plus satisfaisante qu'on lit dans le *Venetus* d'Aristophane (*Guêpes*, 997) : ὄντως ἀπέφυγε. Replacée dans son contexte, cette leçon devient indéfendable : δελεάζουσιν ἐν ἐπιθυμίαις σαρκός, ἀσελγείαις, τοὺς ὄντως ἀποφεύγοντας, « séduisent en faisant appel aux concupiscences de la chair, aux débauches, ceux qui fuient vraiment ». Or, « quand on fuit vraiment, on ne se laisse pas séduire » (2).

L'Éphrem grec est le seul témoin à avoir conservé le bon texte : <τοὺς> τοὺς λόγους ἀποφεύγοντας τοὺς εὐθεῖς καὶ τοὺς ἐν πλάνῃ ἀναστρεφομένους (3). Nous traduisons : « ceux qui fuient les discours véridiques et ceux qui vivent dans l'erreur ». On peut dire que cette citation était dans le domaine public, car Tischendorf la fait figurer dans son apparat critique, mais jusqu'à présent personne n'en avait

(1) Ed. H. F. D. Sparks, Oxford, 1949, p. 326.
(2) J. Chaine, *Les épîtres catholiques*[3], Paris, 1939, p. 76.
(3) Assemani, II, p. 153 C 6-7 = Thwaites, p. 321 l. 11 = *Laudianus gr.* 78, du XIIIe siècle; <τοὺς> est une correction de M. H. G. Pflaum, à qui nous avions montré le présent article.

soupçonné la valeur. « Tischendorf a accumulé les citations, mais montré la plus complète indifférence pour tout ce qui ne s'accordait pas avec B, surtout avec ℵ. » (1)

1° Le *Sinaiticus* et le *Vaticanus* omettent τοὺς εὐθεῖς καί devant τοὺς ἐν πλάνῃ. Il y a eu un saut du même au même, qui a pu être favorisé par la disposition suivante de l'archétype :

ΤΟΥCΕΥΘΕΙCΚΑΙ
ΤΟΥCΕΠΠΛΑΝΗΙ

Le nom d'A. C. Clark est attaché à l'idée que l'omission est la faute la plus courante, et il a appliqué cette idée au Nouveau Testament (2). Mais, Clark ne s'étant pas intéressé aux épîtres catholiques, ce n'est pas à lui que nous empruntons les chiffres suivants. D'après le calcul de Burgon, le texte du *Vaticanus* présente 2877 omissions pour l'ensemble du Nouveau Testament, alors que celui du *Sinaiticus* en présente 3455 (3). Plus précisément, d'après le calcul d'O. T. Dobbin, le texte du *Vaticanus* présente 681 omissions pour les épîtres catholiques (4).

2° ΤΟΥCΛΟΓΟΥC est devenu ΤΟΥCΟΛΙΓΩC. Il est heureux que le texte que nous proposons soit, non pas conjectural, mais attesté par la tradition indirecte, car nous n'avons pas trouvé à cette faute d'explication évidente.

3° ΟΛΙΓΩC, leçon du *Vaticanus*, a été lu ΟΝΤΩC, leçon *ante correctionem* du *Sinaiticus*, et cela grâce à une confusion purement paléographique.

L'Éphrem syriaque ne cite jamais la deuxième épître de Pierre (5). La citation de *II Pierre*, II, 18 remonte donc, non à saint Éphrem, mais à son traducteur grec, ce qui signifie qu'elle n'a jamais été dégradée par aucune traduction.

Où et quand Éphrem a-t-il été traduit du syriaque en grec?

Sozomène nous apprend que les œuvres d'Éphrem, mort en 373, ont été traduites du syriaque en grec du vivant de leur auteur, et ajoute que, de son temps, dans la première moitié du v^e^ siècle, le travail de traduction continuait : περιόντος τε γὰρ αὐτοῦ, καὶ εἰσέτι νῦν, ὃ συνεγράψατο πρὸς ἑλληνίδα φωνὴν ἑρμηνεύουσι (*Histoire Ecclé-*

(1) J. P. P. Martin, *Introduction à la Critique Textuelle du Nouveau Testament, Partie Théorique*, Paris, 1883, p. 495.

(2) *The Primitive Text of the Gospels and Acts*, Oxford, 1914.

(3) J. W. Burgon-E. Miller, *The Causes of the Corruption of the Traditional Text of the Holy Gospels*, London, 1896, p. 270.

(4) *Dublin University Magazine*, 1859, p. 620; cité par Burgon-Miller, *l. c.*, p. 131, note 1.

(5) Lagrange, *Histoire Ancienne du Canon du Nouveau Testament*, Paris, 1933, p. 129.

siastique, III, 16; *PG*, 67, 1088). D'autre part, Jérôme, mort en 420, nous apprend qu'il avait lu la traduction grecque d'un traité d'Éphrem : « Legi *De Spiritu Sancto* Graecum uolumen, quod quidam de Syriaca lingua uerterat » (*De Viris Illustribus*, 115; *TU*, XIV, 1, p. 51). C'est à Antioche que les œuvres d'Éphrem ont dû être traduites du syriaque en grec. Au IVe siècle, en effet, il y avait à Antioche des prêtres traducteurs. Théodore de Mopsueste, mort en 428 ou 429, nous l'apprend dans un fragment d'un ouvrage perdu où il était question de l'arianisme. Ce fragment nous est transmis par le Θησαυρὸς Ὀρθοδοξίας, que Nicétas Choniatès composa entre 1204 et 1210 : Ἤκμαζον δὲ τηνικαῦτα κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ διέπρεπον ἀρετῇ καὶ γνώσει Φλαβιανὸς καὶ Διόδωρος, ὧν ὁ μὲν Ἀντιοχείας ὁ δὲ Ταρσοῦ γέγονεν ὕστερον ἐπίσκοπος. Καί, ὥς φησι Θεόδωρος ὁ Μοψουεστίας, τὸ τῶν ἀντιφώνων τῆς ψαλμωδίας εἶδος ἐκ τῆς Σύρων εἰς τὴν ἑλλάδα γλῶσσαν μετεβίβασαν. (*Parisinus gr.* 1234, du XIVe siècle, folio 112*r*; traduction latine *PG*, 139, 1390; c'est en 381 que Flavien et Diodore devinrent évêques.)

Selon toute probabilité, c'est un Antiochien du IVe siècle qui, tout en traduisant Éphrem en grec, y a interpolé notre citation des épîtres catholiques.

Paris, 4e. Démocracie Hemmerdinger-Iliadou
24, *rue Vieille-du-Temple.*

N. B. — La leçon d'Éphrem-grec, si heureusement mise en valeur dans la Note précédente, peut trouver quelque appui dans la tradition textuelle de *II Petr.*, II, 18. D'une part le λόγους (au lieu de ὀλίγως) se retrouve dans la leçon double de la Syriaque Harcléenne (éd. J. White, Oxford, 1778) que je donne ici en traduction latine : *...eos qui paucis verbis fugiunt ab his qui in errore conversantur.* D'autres part, la Bohaïrique (éd. Horner) coordonne les deux verbes comme dans Éphrem-grec, au lieu de les subordonner : *... illi qui fugerunt paululum et ambulaverunt in errore.* Cette leçon se lit également dans la version éthiopienne éditée dans la polyglotte de Walton (le texte semble corrompu au début) *...et qui sunt pauci et fugerunt et illi in nequitia eorum inceduni.*

M.-E. Boismard.

RECENSIONS

L'Exode *traduit et commenté* par le Chanoine A. Clamer (*La Sainte Bible*, sous la direction de L. Pirot (†) et A. Clamer, tome I, 2e partie). In-8° de 303 pp. — Paris, Letouzey et Ané, 1956.

La Sainte Bible, commencée par M. Pirot, vient de s'enrichir d'un nouveau volume, dû à la plume de M. le Ch. Clamer, sur l'*Exode*. L'Introduction, assez considérable, envisage successivement : l'analyse du livre; son origine et sa composition : ses rapports avec l'histoire; sa doctrine; son importance et les textes et versions que nous en possédons.

L'auteur retrouve dans l'Exode, non plus les documents, mais les traditions qu'on y discerne de nos jours, avec prépondérance, dans le récit, de l'élément yahviste. Les données de cette tradition, plus fragmentaires ici que dans la Genèse, ont dû être complétées grâce aux autres sources dont l'apport, qui se laisse parfois malaisément distinguer, est indiqué avec les réserves nécessaires. Le *Code de l'Alliance* est analysé et replacé dans son cadre historique approximatif, en tenant compte de l'étude de Cazelles, dont les conclusions ont été nuancées par plusieurs recenseurs (1).

C'est encore à Moïse, dont la majestueuse figure domine tout le livre de l'Exode, qu'il faut attribuer, au moins pour l'essentiel, l'organisation du culte, organisation qui s'est développée par la suite, mais en se réclamant toujours du grand législateur d'Israël.

Si l'historicité du séjour des Hébreux en Égypte ne saurait être sérieusement mise en doute, le récit que nous en avons doit être interprété selon le genre littéraire dont il relève, à la fois histoire populaire et davantage encore histoire religieuse, étrangère par conséquent à notre conception moderne de l'histoire.

Dans la question de la date de l'Exode, où les partisans de deux thèses (XVIIIe et XIXe dyn.) s'affrontent, sans arriver à produire l'argument décisif qui mettrait fin à la controverse, on ne peut qu'exposer les théories en présence, en signalant toutefois le nombre croissant des ralliements à la sortie d'Égypte sous la XIXe dyn. Non moins compliquée est la question de l'itinéraire apparemment double assigné aux Hébreux dans leur marche vers Canaan. M. Cazelles, cité au cours de l'exposé de ce problème délicat, résoud la difficulté en faisant appel à deux sources : l'une yahviste, qui mènerait les Hébreux directement à Cadès; l'autre, élohiste, qui les ferait se rendre au Sinaï par le Wâdi Toumilat. Espérons que « les égyptologues et les archéologues », appelés à collaborer avec les exégètes, verseront bientôt au dossier de ce débat de nouvelles données qui jetteront quelques lueurs sur cet obscur problème.

(1) Par ex. R. de Vaux, *RB.*, LIV, 1947, p. 435 ss.

Si M. Clamer n'apporte point de solutions personnelles aux nombreuses difficultés soulevées par le livre de l'Exode, du moins ne les cèle-t-il pas et, comme nous l'avons vu, il recourt au genre littéraire pour en suggérer la solution. Il arrive pourtant qu'on ne sache à quoi se résoudre. Par exemple au sujet de la construction de la tente. « Quant aux impossibilités techniques de la construction d'une tente telle qu'elle est décrite au c. XXVI de l'Exode, elles ne sauraient être retenues contre l'historicité du tabernacle. La péninsule sinaïtique ne manquait pas de ce bois d'acacia qui seul peut fournir un bois ouvrable dans la région et qui depuis longtemps était matière d'exportation en Babylonie. Le cuivre n'y manque pas davantage.... Quand on sait l'influence exercée par l'art égyptien, on ne peut guère douter que, parmi ces ouvriers habiles dans l'art de tisser et de ciseler l'or et l'argent, il ne se trouvât des Israélites. Les métaux précieux nécessaires devaient être fournis par les offrandes volontaires et l'impôt du sanctuaire, encore que les chiffres donnés, Ex., XXXVIII, 24-25, ne soient pas à prendre à la lettre » (p. 230). Qu'il y ait eu du bois d'acacia (1) et du cuivre dans la péninsule sinaïtique, peut-être aussi des techniciens parmi les fugitifs, et des métaux précieux en la possession des enfants d'Israël, cela démontre la non-impossibilité de la construction de la Demeure, non son existence, car des matériaux bruts, même aux mains d'ouvriers qualifiés, ne sauraient suffire. Il faut encore tenir compte des délais d'exécution d'une entreprise de cette envergure. Or la Demeure devait être érigée « le premier jour du premier mois » (XL, 2) de la seconde année, soit neuf mois après l'arrivée au Sinaï (XIX, 1). Aussi la fin de la note, qui aurait pu suffire, remet-elle les choses au point : « Ces quelques remarques sur le caractère du récit de la construction et de l'aménagement du tabernacle n'impliquent pas son interprétation au sens strict, car aux éléments anciens comme l'arche et la tente qui remontent aux origines du culte mosaïque sont venus se joindre au cours de l'histoire d'Israël d'autres éléments résultant du développement du culte et qui ont trouvé dans le récit sacerdotal de l'Exode comme une préfiguration (2).

Avant d'aborder le problème de la Pâque, voici quelques remarques sur la traduction et les notes qui l'accompagnent : I, 9. « Voici que le peuple des enfants d'Israël est devenu plus nombreux et plus fort que nous. » Ce ne peut être le sens de l'affirmation du roi d'Égypte. Je préfère la suggestion d'EHRLICH, *Randglossen*, I, p. 258 : « est plus fort et plus nombreux que nous (ne le souhaitons) » c'est-à-dire trop fort pour nous, au point de constituer une menace, explication donnée d'ailleurs dans le commentaire des vv. 9-10 et aussi sur v, 5. — I, 15. Les sages-femmes, que le texte donne comme hébraïques, portent des noms sémitiques. Le nom de la première, Shiphra, se retrouve, sous la forme *Šp-ra*, dans une liste d'esclaves égyptiens datant du XVIII^e^ s. avant notre ère, cf. W. F. ALBRIGHT, *JAOS.*, LXXIV, 1954, p. 229. Le nom de la deuxième se rencontre, sous la forme *pgt*, à Ugarit (*ibid.*, n. 50) et G. R. DRIVER, *ZAW.*, LXVII, 1955, p. 246, n. 1-2. — II, 10. Il faut remarquer que l'orthographe Moïse provient d'une étymologie à double étage. Mosé, rattaché à *māšāh* et devenu *mōšèh*, a été interprété

(1) J'ai cherché en vain, peut-être mal, la mention d'un commerce d'exportation de bois d'acacia en Babylonie. L'Égypte, si pauvre en bois, n'a jamais fait qu'en importer, soit du Liban, par Byblos, soit même de plus loin pour ses chars.

(2) S'agit-il bien d'une préfiguration, si le récit sacerdotal d'*Ex.*, XXV sq., post-exilique, « reporte aux temps mosaïques à la fois le Temple et le culte de Salomon et ceux de l'époque postexilienne », comme le suggère l'opinion citée p. 32 ?

comme « tiré (de l'eau) ». Cette explication, à son tour, a été traduite par *mw*, eau en égyptien, et *ḥsy*, devenu ἐσιῆς dans les papyri grecs, littéralement « favorisé », titre honorifique appliqué à ceux qui ont perdu la vie noyés dans le Nil, d'où Μωϋσῆς. Mais cette nouvelle forme n'est encore, on le voit, qu'un à-peu-près, car *ḥsy* ne signifie pas tiré (de l'eau), mais glorifié par sa noyade dans le Nil. Cf. J. Gwyn Griffiths, *JNES.*, XII, 1953, p. 225 ss. et J. Cerny, *ASAE.*, XLI, 1942, p. 349 ss. Le nom de Ramsès (*Rᶜ-ms-sw*) ne doit pas être rangé dans la catégorie des noms qui ont pu donner Mosé, comme Ptahmosé : Ptah est né, car il se compose du nom divin suivi, non du pseudo-participe *mosé*, mais du participe actif *maś*, suivi du pronom *sw* : Rê est celui qui l'a engendré. — III, 8. Si la terre de Canaan est une terre où coulent le lait et le miel, nous lisons dans les textes d'Ugarit que « les cieux font pleuvoir de l'huile et les torrents font couler du miel ». Cf. G. R. Driver, *Canaanite Myths*, 1956, p. 113 (*Baal* III, III, 6, 12). — III, 13. Dans le commentaire de ce verset il faut lire Yahvé, au lieu d'Élohim (seul le nom véritable de *Yahvé* sous lequel il veut être connu et honoré...). L'expression « juste de voix » ne s'entend plus de la prononciation exacte des formules incantatoires, comme l'expliquait Maspero, mais du défunt dont les déclarations (*ḫrw*) ont été reconnues exactes (*m* ʒ˓) devant le tribunal de l'autre monde : cf. G. Lefebvre, *Grammaire de l'égyptien class.* 2ᵉ éd., 1955, § 52. — III, 14. Le nom de Yahvé continue de faire le sujet de nombreuses études. Cf. *Biblica*, XXXVI, 1955, p. 171; XXXVII, 1956, p. 144. — IV, 16. « Tu lui seras comme Dieu. » Je préfère : « Tu lui seras comme un dieu ». Cf. VII, 1. — V, 5. La leçon du Samaritain « voici qu'ils sont plus nombreux que le peuple du pays » est très séduisante. Comme le remarque justement l'auteur, « peuple du pays » s'applique aux citoyens de ce pays. Il s'agirait donc ici des Égyptiens. Faut-il cependant aller jusqu'à faire des fonctionnaires, et non plus de Moïse et d'Aaron, les interlocuteurs de Pharaon? — V, 12. « Le peuple se dispersa par tout le pays d'Égypte pour ramasser du chaume en guise de paille. » Ce ne peut être le sens, car on ne fabrique pas des briques en mélangeant à l'argile du chaume (*qaš*), mais de la paille brisée (*tèbèn*). Les deux mots ont encore ce sens en arabe moderne. Les Hébreux, à qui on ne fournissait plus de paille brisée, toute prête à être mélangée au limon, devaient aller recueillir du chaume et le briser ensuite. Les moissonneurs égyptiens, qui se courbaient à peine, dans leur travail, ne coupaient que peu de chaume avec l'épi, sans qu'on puisse préciser ce que devenait le chaume ainsi abandonné dans la campagne. Cf. P. Montet, *Les scènes de la vie privée*, p. 200; *La vie quotidienne en Égypte*, p. 117. — VIII, 19 (15). « C'est le doigt de Dieu. » Peut-être, plus exactement : « C'est le doigt d'un dieu ». Cf. *RB.*, LXIII, 1956, p. 481 ss. — XII, 11. Je continue, pour ma part, à être insensible au soi-disant jeu de mots : *pésaḥ-ḥippazôn* signalé à la p. 126. Si la traduction de *ḥippazôn* par « en hâte et avec crainte » est peut-être préférable à celle de « en hâte » tout court, le mot ne signifie pas purement et simplement la « crainte », comme on le lit dans le comm. du v. 11. En réalité le verbe *ḥāfaz* désigne « l'émotion produite par la crainte... et la fuite précipitée sous le coup de cette émotion (cf. le *qerē* de II *Reg.* VII, 15) » : É. Dhorme, *Le livre de Job*, sur XL, 23. — XIII, 11-12. « Ce qui est certain, par ailleurs, c'est que la consécration des premiers-nés des hommes n'est pas une concession à l'horrible coutume cananéenne des sacrifices d'enfants, dont l'horreur est à maintes reprises exprimée dans la Bible. » Cette consécration des premiers-nés des hommes, chez les Cananéens comme en Israël, entend bien marquer leur appartenance à la divinité. C'est, de part et

d'autre, le même esprit, mais la rigueur de la coutume a été adoucie en Israël. — XV, 12. « La terre les engloutit. » Ici le mot « terre », comme en quelques autres endroits, a le sens de shéol. Cf. *Biblica*, XXXVII, 1956, p. 140. — XV, 25. O. Eissfeld propose, pour *nissāh*, le sens d'instruire. Cf. *VT.*, V, 1955, p. 235 ss. — XVII, 16. Il faut bien donner une traduction de ce v., mais je crois que le mot *nsi* du v. précédent a été mal ponctué par les Massorètes. La LXX le rattache à la racine *nūs* (καταφυγή). D'autre part *nés* n'est pas un étendard de guerre portatif *(dègèl)*, mais un signal fixe, une sorte de sémaphore : *Jer.*, IV, 6, 21. — XIX, 5. « Vous serez mon propre peuple. » Plus exactement vous serez ma possession préférée, presque mon trésor. *Segullāh* accadien *si-kil-tu(m)*, dont la signification primitive serait « bourse privée », « argent mis de côté », a pris le sens de possession à laquelle on est très attaché, trésor. La Vulgate qui traduit, dans ce verset, *segullāh* par *in peculium* rend bien le sens primitif de ce terme. Cf. E. A. Speiser, *Orientalia*, XXV, 1956, pp. 1-4. — XX, 1. Faut-il essayer de préciser le contenu de l'une et de l'autre des tables de la Loi? On ne peut faire, à ce sujet, que des conjectures. — XXII, 10. Le texte des versions qui suppose *šebūʿat Elohīm* serait peut-être préférable, car les traducteurs n'auraient pas changé le Yahvé du texte en Élohîm, alors que le contraire a pu se produire. — XXII, 29. Sur ce v. où il faudrait inverser les termes d'aire et de pressoir, cf. J. Blau, *VT.*, VI, 1956, p. 246. — XXIII, 18-19. « Les rabbins ont élargi l'interdiction en défendant de faire cuire de la viande dans du lait, *Mishna*, tr. *Ḥullin*, VIII. » En réalité, ils n'ont fait que prohiber une vieille coutume cananéenne qui ne se bornait pas à la cuisson d'un chevreau dans du lait, comme pourraient le laisser présumer les textes d'Ugarit. S'agit-il d'un rite païen ou d'un procédé de cuisson? On a signalé que les Arabes de Transjordanie faisaient souvent bouillir la viande avec du leben (A. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, p. 65). On aurait pu invoquer, à ce propos, l'*Histoire de Sinouhé* qui vécut sous Amenemhat Ier et Sésostris Ier, c'est-à-dire près de deux mille ans avant notre ère. Nous lisons, dans le récit de son séjour au pays de Iaa, parmi les Bédouins semi-nomades : « Des rations alimentaires m'étaient fournies, consistant en boisson fermentée et en vin, chaque jour, ainsi qu'en viande bouillie, en volaille rôtie... Il y avait du lait dans tout ce qui était cuit. » Dans ce « tout » il faut inclure la viande, car le verbe traduit par bouilli et cuit est, dans les deux cas, *psi*, qui s'oppose à *ʾsr*, rôtir, comme en hébreu *bšl* s'oppose à *ṣlh*. Il s'agit là d'un procédé de cuisson plus raffiné que la cuisson à l'eau, non d'un rite magique de fécondité. Cf. pour la traduction, G. Lefebvre, *Romans...* 1949, pp. 11-12 (Sinouhé B, 87-92). — XXIII, 25. La traduction de *maḥʿālāh* par infécondité, au sens de sécheresse, demanderait quelque justification. — XXIV, 8. L'étymologie du mot *berît* serait incertaine, lit-on p. 45. On est maintenant parfaitement au clair sur ce mot. *Kārat berīt* correspond à *TAR be-ri-ti* des textes de Qatna (XVe s. av. n. ère). Le mot *berīt*, qui signifie *lien* (contrat, pacte, promesse, amitié) est passé à l'animal partagé en deux moitiés lors de la conclusion d'un pacte, d'où l'expression *kārat berīt*. Cf. *Biblica*, XXXVI, 1955, p. 169 et p. 565. — XXVIII, 9. Le mot *šōham* n'est jamais traduit. C'est peut-être d'une prudence excessive, car les noms des autres pierres précieuses ne sont pas autant, sinon moins, assurés que celui-là. Pour É. Dhorme, le *Livre de Job*, p. 374 (sur XXVIII, 16), cette pierre est la cornaline. Également J. Bottéro, *RA.*, XLIII, 1949, p. 18. — XXXI, 18. Sur « écrites du doigt de Dieu », voir *RB.*, LXIII, 1956, p. 209 ss. — XXXII, 4. A propos de l'épisode du veau d'or, cf. Ch. C. Torrey, *JNES.*, II, 1943, p. 300 sur *yāṣar*

au sens de fondre, et G. R. Driver, *ArO.*, XVII (1), 1949, p. 154, n. 7 sur *ḥèrèṭ*, moule. — xxxii, 16. « Et l'écriture était l'écriture de Dieu, gravée sur les tables. » Cf. *RB.*, LXIII, 1956, p. 209 ss.

Après ces annotations rapides, je me permettrai quelques mots au sujet de la Pâque, puisque aussi bien l'auteur cite (p. 127) l'étymologie que j'ai proposée de ce mot difficile (1).

Pour être recevable, cette étymologie ne devait pas seulement satisfaire aux lois de la philologie. Il lui fallait encore — et surtout — répondre aux exigences du texte sacré. J'ai tenté cette démonstration, mais elle est passée sous silence. Il y a, dans la définition donnée pp. 126-127, des assertions qui ne me semblent pas pouvoir figurer côte à côte. Si, en effet, la Pâque fut instituée pour préserver les maisons des Hébreux, la question d'étymologie n'a pas à être discutée puisque *pésaḥ*, selon l'hébreu, signifierait « omission, passage par-dessus ». D'autre part, si la fête *pésaḥ* célèbre un souvenir, et si ce mot a le sens d'omission, de passage (miséricordieux), c'est leur omission par Yahvé que les Hébreux devraient célébrer. C'est, en définitive, à sa main meurtrière qu'ils devraient se féliciter d'avoir échappé. Or tel n'est point le sens de la fête qui rappelle chaque année à Israël la délivrance de la servitude d'Égypte (p. 127). Yahvé n'a pas épargné son peuple à « main forte » et à « bras étendu »! Ce sont les Égyptiens qu'il a frappés de la sorte, les obligeant à libérer les enfants d'Israël, qu'il a ainsi délivrés de la servitude d'Égypte, souvenir commémoré par la fête de Pâque.

Il faut donc changer, ou bien le sens communément admis de *pésaḥ*, ou bien celui de la célébration annuelle, car, dans l'état actuel, les deux sont, à mon avis, incompatibles. Comme le sens de la fête est plus assuré que celui de *pésaḥ*, j'ai cru pouvoir proposer une étymologie égyptienne qui redonne la priorité à l'élément positif de la dixième plaie (le coup porté aux Égyptiens), et qui n'a contre elle, aux yeux de quelques-uns, que d'être égyptienne, puisqu'elle respecte les lois de la philologie.

Au reste, quand les Hébreux murmurent dans le désert contre la pénurie d'eau (xvii, 3), reprochent-ils à Yahvé de les avoir laissés en vie? Non, ils font grief à leur chef de les avoir menés hors d'Égypte. Lorsque Moïse intercède auprès de Yahvé pour le peuple coupable, il le fait en ces termes : « Pourquoi, Yahvé, ta colère s'enflammerait-elle contre ton peuple, que tu as fait sortir d'Égypte par ton bras étendu et par ta main puissante? Pourquoi les Égyptiens diraient-ils : C'est par malice qu'il les a fait sortir, pour les faire périr dans les montagnes et les effacer de la terre? » (xxxii, 11-12.) Il n'est question, dans ces textes, que de la sortie d'Égypte. Elle suppose, cela va de soi, que les enfants d'Israël ont été épargnés, mais ce n'est pas cette omission qui les a fait libérer : c'est le coup porté aux Égyptiens. Ce sont les textes cultuels (xii, 27), qui, en interprétant *pésaḥ* par « passage salutaire », ont mis l'accent sur l'aspect de préservation des Hébreux.

La Pâque, la première, est-elle un sacrifice de nomades que l'on offrait au cours d'un pèlerinage à un sanctuaire? Je l'ai écrit, à la suite de bien d'autres (2), mais avant d'avoir trouvé une solution plausible au problème de l'étymologie du mot Pâque. Le mot *pésaḥ*, qui apparaît dans le récit de la dixième plaie,

(1) *RB.*, LXII, 1955, p. 481 ss.

(2) Cf. p. 138 où l'auteur cite un passage du fascicule de l'*Exode* de la *Bible de Jérusalem*, p. 63.

n'est jamais prononcé lorsque Moïse sollicite (v, 1; x, 3 ss.), puis obtient la permission d'aller sacrifier dans le désert (xii, 31). De plus, si ce sacrifice était le fait de nomades, que viendrait faire la vertu apotropaïque du sang appliqué sur les montants et les linteaux des portes des maisons?

La Pâque ne paraît pas non plus avoir eu, à l'origine, rapport aux premiers-nés, car si la victime, parmi d'autres caractéristiques, doit être âgée d'un an, il n'est pas exigé qu'elle soit un premier-né. Là encore, c'est le souvenir des premiers-nés d'Égypte qui aura fait unifier deux rites distincts.

L'importance de ce commentaire sur l'Exode, le seul moderne en français, justifiera, je crois, l'ampleur de ce compte rendu (1). Comme la *Genèse* du même auteur, il représente un progrès notable de l'exégèse catholique et ses lecteurs, nombreux grâce à la collection dans laquelle il prend place, seront bien orientés dans la lecture de ce livre saint, à coup sûr l'un des plus complexes de toute la Bible.

Jérusalem, le 3 février 1957.

B. Couroyer, O. P.

Saint Paul. Les épîtres aux Thessaloniciens, par B. Rigaux, O. F. M. (*Études Bibliques*). Grand in-8° de xxxii-754 pp. Paris, Gabalda; Gembloux, Duculot; 1956.

Fruit d'une longue préparation, traversée par bien des obstacles mais persévéramment poursuivie, cet important ouvrage représente à la fois une somme des connaissances acquises par la recherche scientifique sur les Épîtres aux Thessaloniciens et un guide sûr, personnel, approfondi pour pénétrer la pensée de ces premiers écrits pauliniens. Le P. Rigaux a brassé une immense littérature, comme en témoigne sa riche Bibliographie (pp. xv-xxxii et 308-340 : « Histoire de l'exégèse ») et il l'a jugée critiquement, dégageant de tant d'essais et d'hypothèses ses vues personnelles. Mais surtout il a tiré du contact prolongé, sans cesse renouvelé, avec le texte une pénétration intime de la pensée paulinienne dans toute sa richesse et ses moindres nuances. Le problème majeur posé par ces deux écrits, celui de l'eschatologie, était déjà le point de départ de sa thèse de maîtrise sur *L'Antéchrist* présentée en 1932 devant l'Université de Louvain (cf. *RB.*, 1933, pp. 270-277); le présent ouvrage est comme le couronnement des recherches qu'il lui a consacrées depuis près de vingt-cinq ans. C'est dire tout l'intérêt que présente cette œuvre si patiemment mûrie. Nous essaierons de dégager par une rapide analyse les lignes essentielles de ses solutions.

La longueur de l'*Introduction* (pp. 1-340) vient en partie de ce qu'il a préféré renoncer au genre littéraire des « Excursus » émaillant le Commentaire : tout ce qui n'est pas l'exégèse du texte verset par verset, ou plutôt tout ce qui en résulte et tout ce qu'elle suppose, se trouve rassemblé dans les neuf chapitres qui précèdent le Commentaire proprement dit. Et d'abord *la fondation de l'église des Thessaloniciens* (chap. i), tableau qui résume les missions de Paul antérieures à son arrivée à Thessalonique, l'histoire et l'importance politique de cette ville

(1) Voici quelques inadvertances relevées en cours de lecture. P. 17. « Il (le Deutéronome) a recueilli des traditions du Nord, que des Lévites, après la chute de Jérusalem (lire : Samarie), apportèrent à Jérusalem »; p. 27 : dans *'pr* le aïn est partout omis; p. 145 : lire *šâqaf* au lieu de *šâqagh* (pour *šâqaph?*); p. 161 : sur xvii, 6, au lieu de I *Cor.* xii, 7 lire x, 4; p. 250 : Hécatée d'Abdère.

ainsi que ses tendances religieuses, l'œuvre d'évangélisation qu'y mena Paul avec ses magnifiques résultats, enfin la fuite vers Bérée, Athènes et Corinthe qui en fut l'épilogue douloureux. Le chap. II analyse *le contenu des lettres*, dont il paraphrase les données essentielles, discerne les articulations, et propose le plan. *Les circonstances de composition* font l'objet du chap. III : occasion et but, destinataires, lieu et date. Pour la *I Thess.* le problème est assez simple, car le P. Rigaux rejette à bon droit l'hypothèse qui reporte à Éphèse sa composition : les sentiments d'affectueuse angoisse que nourrit Paul pour la persévérance de ses néophytes ne s'expliquent pas après un intervalle de plusieurs années, non plus que la mission rassurante de Timothée qui correspond si bien à ce que nous racontent les *Actes*. Le seul point délicat est celui de la date exacte. Faisant aller de juin 51 à juin 52 le proconsulat de Gallion en Achaïe, et estimant que la comparution de Paul se place vers la fin de son propre séjour à Corinthe, le P. Rigaux adopte le début de l'année 51 comme date probable de *I Thess.* Cette conclusion est en effet très vraisemblable. Durant les quelques mois qui ont suivi son départ de Thessalonique, l'Apôtre a eu le temps de s'inquiéter sur le sort de ses convertis, de leur envoyer Timothée et d'apprendre à son retour les nouvelles qui occasionnent sa lettre : fidélité qui provoque sa joie, incertitudes sur le sort des défunts et oisiveté de certains frères qui motivent ses avertissements; rien de plus, pas d'adversaires judaïsants qui l'amèneraient à faire son apologie, ainsi qu'ont cru le voir quelques critiques trop subtils. Les circonstances de la deuxième lettre sont moins claires. Après un mûr examen des théories proposées, le P. Rigaux n'admet pas qu'elle soit adressée à une fraction judéo-chrétienne (Harnack), ni à l'église de Philippes (Ed. Schweizer), ni à celle de Bérée (Goguel); elle vise bien les mêmes destinataires que la première. Et elle est bien la deuxième, comme le suggèrent son ton moins chaud, moins vibrant, et le « durcissement des situations » qu'elle suppose : Paul a appris, sans doute par des rapports oraux, qu'une attente trop fébrile de la Parousie maintient le trouble dans l'esprit de ses fidèles et en confirme quelques-uns dans une oisiveté nocive. C'est pourquoi il intervient par un nouveau message. Quand? Sans doute après quelques mois, encore que « toute certitude nous échappe... On ne demande pas à l'exégète de tout savoir. Mieux vaut ne pas trop deviner » (p. 75).

Avec *les caractères littéraires des épîtres* (chap. IV), on aborde une question plus épineuse. Ce n'est pas que le langage des deux écrits ne soit bien paulinien, ainsi que le montre une étude très minutieuse de l'emploi du « nous » et du « je » (le « nous » est interprété de préférence comme « un pluriel d'apostolat et de témoignage », p. 79), du vocabulaire et du style; mais les rapports littéraires de *II Thess.* avec *I Thess.* posent des problèmes difficiles. Au reste, ils seront traités pour eux-mêmes dans le chapitre suivant; à la fin de celui-ci sont discutées les affinités avec l'A. T., les Synoptiques et la *I Petr.* A l'encontre d'hypothèses récentes, le P. Rigaux ne croit pas prouvé que Paul dépende directement de Marc ou de Matthieu. Il s'inspire bien comme eux de discours eschatologiques de Jésus, mais il suffit qu'il les ait connus « fixés dans le style de la prédication ou dans des collections d'écrits antérieurs à nos évangiles actuels » (p. 104). Cette réserve paraît tout à fait sage. D'autre part, il conteste à Selwyn que les ép. aux Thessaloniciens et la *Prima Petri* aient eu le même Silvain comme coauteur. Les ressemblances, d'ailleurs peu frappantes, entre ces écrits ne requièrent ni relations littéraires directes ni recours à un « catéchisme » fixé, mais s'expliquent suffisamment par la parénèse chrétienne commune remontant aux paroles

du Christ, sans oublier l'arrière-fond judaïque tel que l'illustrent bien aujourd'hui les textes de Qumrân. Le problème de *l'authenticité* est ensuite étudié dans le chap. v. Un examen diligent de la tradition (utilisation des deux épîtres dans la littérature chrétienne primitive et attestations canoniques) montre que « les deux épîtres aux Thessaloniciens ne sont ni mieux ni moins bien attestées que le reste du *Corpus* paulinien. A aucun moment de l'histoire, la tradition n'apparaît douteuse ou hésitante » (p. 120). La critique interne n'est pas moins favorable en ce qui concerne la *I Thess.*, et les attaques jadis dirigées contre elle par l'École de Baur ne sont plus reprises aujourd'hui par personne. Le cas de la *II Thess.* est moins assuré. Ses relations, sinon doctrinales du moins littéraires, avec la première épître font difficulté; et la thèse de Wrede, malgré les réactions salutaires de von Dobschütz, Harnack et Dibelius, trouve encore un écho chez de nombreux critiques. Aussi le P. Rigaux examine-t-il de très près les relations littéraires entre les deux épîtres, et compare-t-il leurs doctrines eschatologiques sans oublier d'autres « points mineurs » de la discussion. De cet examen loyal, qui s'est soucié de laisser aux objections toute leur force, il conclut que seule la dépendance littéraire pose un vrai problème, et que même celle-ci n'oblige pas à suspecter l'authenticité de la deuxième épître. L'hypothèse d'une imitation due à quelque faussaire est grevée de lourdes invraisemblances; elle ne rend pas compte du ton et de la manière qui sont très pauliniens. Pour expliquer la façon à la fois étroite et libre dont la deuxième épître reprend les expressions de la première tout en s'en écartant, il suffit de se rappeler que Paul rédigeant ou dictant reprend « des idées mille fois exprimées et frappées par sa prédication... Ce sont des clichés... des expressions récurrentes dont tout homme, mais surtout tout homme parlant souvent en public, charge ses discours et ses écrits » (p. 152 s.). Quand une nouvelle rédaction en suit de près une autre, comme c'est le cas ici, s'adressant aux mêmes gens et traitant des mêmes problèmes, il ne faut pas s'étonner qu'elle reprenne bien des tournures semblables. Elle ne devrait se renouveler que pour exposer un sujet nouveau : et précisément c'est dans la section II, 1-12, apport original de *II Thess.*, que les parallèles avec *I Thess.* font défaut.

Le chap. VI sur *l'apôtre et son message* nous fait aborder pour elle-même la doctrine des deux épîtres. Avant d'en venir, dans le chapitre suivant, au problème particulier de l'eschatologie, une vaste fresque est peinte ici, qui part des données de ces épîtres mais les dépasse par son ampleur et les replace dans l'ensemble de la pensée paulinienne : la fonction de l'apôtre, témoin et porteur d'un message; le vocabulaire de ce message (εὐαγγέλιον, λόγος, ἀκοή, παράδοσις, ἀλήθεια, λαλεῖν, κηρύσσειν, διδάσκειν, παρακαλεῖν, παραμύθεσθαι, μαρτύρεσθαι); comment Paul présente son apostolat à Thessalonique. Puis le kérygme apostolique : la titulature de Dieu, de Jésus-Christ et du Saint-Esprit; les formules et le contenu du kérygme. Enfin, la parénèse apostolique, analysée sous ses aspects « christocentrique, pneumatologique, eschatologique et ecclésiologique ». Ces pages ne se laissent pas résumer; on y lira avec profit la synthèse des résultats acquis par le commentaire. Mais il reste la question centrale de *la Parousie du Seigneur:* elle fait l'objet du long chap. VII (pp. 195-280). Après une étude du vocabulaire (παρουσία, ἐπιφάνεια, ἀποκάλυψις), le P. Rigaux commence par maintenir fortement « l'unité de la perspective parousiaque » : Paul ne pense qu'à la fin du monde, non à la fin de Jérusalem (contre Cothenet). Ensuite est caractérisée « la vie dans l'attente » de la Parousie, faite de foi en la Venue, de

patience et d'espérance. Sur la date de la parousie, le P. Rigaux adopte et justifie une position tenue par bien des exégètes catholiques d'aujourd'hui : Paul n'a pas enseigné explicitement sa proximité, il a professé comme Jésus en ignorer le jour; mais il l'a souhaitée et espérée prochaine, et il a envisagé la possibilité de la voir. Ce n'est là qu'une attente du cœur, légitime et qui n'engage aucun enseignement; au reste, l'accent est mis sur la valeur moralisatrice de l'attente, toujours actuelle. Le « scénario de la parousie » est ensuite présenté, avec ses attaches juives et grecques : à l'encontre de dom Dupont, il est maintenu que Paul a dû songer aux « joyeuses entrées » des souverains hellénistiques, et c'est en effet bien vraisemblable. Un article sur « mort et résurrection » oppose justement les conceptions juives et grecques et souligne qu'en rappelant le message de la foi Paul ne parle pas ici d'un état intermédiaire ni ne suppose un millénarisme. L'être σὺν Χριστῷ est expliqué à l'aide de dom Dupont, avec d'opportunes réserves (cf. encore p. 550). « Les signes de la fin » soulèvent des questions célèbres et particulièrement débattues; tout en les replaçant dans le cadre de l'apocalyptique juive et chrétienne, où les récents documents de Qumrân ne sont pas oubliés, le P. Rigaux propose à leur sujet des solutions fermes ou sagement prudentes. L'Apostasie est l'œuvre même de l'Antéchrist (le P. Rigaux corrige ici son premier ouvrage, où il la tenait pour antérieure à la venue de l'Antéchrist), mais elle « n'a qu'une valeur générale et vague » (p. 258), sans être précisément ni juive ni chrétienne; « Paul reprend un thème sans l'approfondir, ni le localiser » (p. 256). L'Antéchrist ou « homme impie » est un individu de la fin des temps et il est vain de vouloir l'identifier, car c'est une figure eschatologique dont Paul lui-même ne sait pas davantage. Le « mystère d'iniquité » qui s'exerce dès maintenant est l'œuvre de Satan, non de l'Antéchrist qu'il ne fait que préparer et qui n'est donc pas forcément déjà présent lui-même. Quant à l'Obstacle qui « retient », aucune des interprétations qui en ont été proposées ne paraît au P. Rigaux satisfaisante; il estime par ailleurs que ce qu'en dit ici s. Paul est un élément nouveau qui ne faisait pas partie de son enseignement à Thessalonique; exégèse que la lecture spontanée du texte rend assez difficile. Enfin il envisage que Paul n'en ait pas su plus que nous sur ce mystérieux obstacle; il hésite pourtant à admettre cette ignorance, — hésitation d'autant plus justifiée, à notre avis, qu'on ne peut dans ce cas arguer d'un simple cliché repris de la tradition apocalyptique, silencieuse sur ce point, — et il conclut modestement que, si Paul a visé quelque chose de précis, il nous est impossible de savoir quoi. Cette conclusion décevante pour notre curiosité est peut-être la plus sage en l'état actuel de notre information. Quoi qu'il en soit, on ne saurait trop approuver cette phrase excellente qui résume bien la façon dont le P. Rigaux s'est efforcé de poser et de résoudre ces divers problèmes : « La pensée de l'apôtre n'est pas politique ni historique : elle est théologique et eschatologique » (p. 274).

Après ces discussions épineuses et vouées souvent à l'incertitude, le P. Rigaux en vient à examiner *le texte* (chap. VIII). Voulant être complet et songeant aux non-spécialistes, il donne un catalogue détaillé et circonstancié des témoins de la tradition textuelle (manuscrits, versions, citations d'auteurs ecclésiastiques) ainsi que des études modernes dont ils ont été l'objet; puis il évoque les classements des principaux critiques (Westcott-Hort, von Soden, Lagrange, Vaganay, Zuntz, etc.), en laissant voir parfois de quel côté il penche. Par la force des choses il dépend, pour ce qui concerne le témoignage des Pères, des rares études qui en ont été faites; c'est sans doute dans ce champ, mises à part

les trouvailles possibles de nouveaux Papyrus, que la critique textuelle de l'avenir connaîtra ses meilleurs enrichissements. On doit louer en tout cas le P. Rigaux d'avoir voulu établir lui-même son propre texte critique, et de l'avoir étayé d'un riche apparat, où il demande aux variantes, même quand elles ne peuvent prétendre à rejoindre l'original, de refléter l'histoire de l'interprétation : les anciens ont souvent ressenti devant le texte les mêmes difficultés que nous et leurs solutions, qui préparent les nôtres, se sont inscrites dans la transmission textuelle. Cet apparat est présenté selon les principes de Merk. L'*Histoire de l'exégèse* fait l'objet du dernier chapitre (chap. IX). Ce sont d'abord les œuvres de l'Église ancienne, brièvement caractérisées, avec indication de leurs éditions et des travaux modernes à leur sujet. La littérature du Moyen âge et de la Renaissance jusqu'au XVIII^e^ siècle est engrangée dans de très riches nomenclatures, qui donnent un bon exemple de la conscience extrêmement érudite avec laquelle le P. Rigaux a poussé son enquête jusqu'aux derniers recoins. L'examen des XIX^e^ et XX^e^ siècles s'accompagne de bibliographies qui ne sont pas moins complètes, mais aussi de tableaux d'ensemble où sont dégagées de façon fort suggestive les différentes orientations de l'exégèse, catholique et protestante, dans les différents pays; on appréciera la p. 331 sur les tendances à la fois scientifique, critique, croyante et théologique de l'exégèse catholique contemporaine. De ce tour d'horizon il résulte, sans que l'auteur se permette de le souligner, qu'aucun commentaire de même ampleur et de même niveau technique que le sien n'a paru depuis ceux de von Dobschütz (1909), de Frame (1912) ou de Knabenbauer (1913). C'est assez dire que ce nouveau volume des *Études Bibliques* vient à son heure pour rassembler les résultats solides de tant de recherches et pousser sa propre pointe en ce champ jamais clos d'investigations.

L'analyse de cette abondante Introduction aura donné l'essentiel des positions adoptées par le P. Rigaux. Mais c'est le *Commentaire* qui les justifie par son exégèse de détail (pp. 343-718). Il ne peut être question ici de le suivre pas à pas; signalons seulement, à titre d'exemple, quelques points particuliers plus discutés. En *I Thess.*, II, 16 εἰς τέλος ne signifie pas « complètement », ni « à jamais », mais « pour la fin », c'est-à-dire pour le jour de la Parousie; IV, 4 τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος désigne le propre corps, non la femme, et IV, 6 ἐν τῷ πράγματι se rapporte encore à la chasteté; IV, 15 ἐν λόγῳ κυρίου vise le contenu des vv. 16-17 et évoque le message apocalyptique de Jésus tel que le rapportent, par exemple, les Synoptiques; en V, 23 Paul n'accepte pas une trichotomie, « il s'en est tenu à la distinction juive de corps et d'âme, mais pour désigner celle-ci il a choisi deux mots; les deux se suffisent isolément sans se recouvrir totalement; la nature est la même, c'est l'âme avec une connotation différente; dans πνεῦμα, les forces supérieures, dans ψυχή, les forces inférieures » (p. 599). En *II Thess.* II, 2 ὡς δι' ἡμῶν ne se rapporte qu'à ἐπιστολῆς, et cette lettre supposée n'est pas un faux que Paul connaît mais une possibilité qu'il redoute; λόγου ne concerne pas son discours, mais celui des agitateurs. Nous avons déjà signalé l'interprétation peu naturelle de καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε en II, 6. Mais il serait vain de relever toutes ces options de détail sur lesquels on peut parfois dissentir. Il vaut mieux caractériser la méthode de l'ensemble. Selon l'habitude de la collection, le texte grec, critiquement établi par l'auteur, est donné avec une traduction qui vise plus à l'exactitude qu'à l'élégance littéraire. L'apparat critique fait mieux qu'aligner des variantes et leurs nombreux témoins; il commente et porte des jugements; en voir un bon exemple p. 466. Le commentaire proprement dit se divise

en sections que précède chaque fois une introduction et qui expliquent ensuite le texte mot à mot. Il est très développé et occupe souvent toute la page. Le caractère pléthorique qui s'observe déjà dans l'Introduction se manifeste ici plus encore. La portée philologique de chaque terme ou expression est diligemment cernée à l'aide de toute la littérature profane et sacrée; auteurs classiques, inscriptions et papyrus, A. T., Apocryphes et N. T. sont abondamment cités, ainsi que les travaux modernes portant sur le thème en question. Les articulations et nuances de la pensée ne sont pas moins fouillées par une discussion minutieuse des diverses opinions exégétiques, avec références à l'appui. On est parfois tenté de penser que c'est trop, et de craindre que les orientations maîtresses ne soient noyées dans tant d'érudition. Pourtant il vaut mieux trop que trop peu; et l'organisation matérielle très claire permet à chacun d'aller droit à ce qui l'intéresse. La présentation typographique est agréable, grâce surtout à l'élégance des caractères (1). Les fautes d'impressions ne sont malheureusement pas rares et il serait fastidieux de les relever toutes; elles portent aussi bien sur les mots hébreux et sur leur transcription (2) que sur l'accentuation des mots grecs et même sur l'orthographe et la ponctuation du français. On relève des erreurs dans la transcription des noms propres (3) et d'autres légères bévues (4). Enfin le style laisse souvent à désirer (5), ce qui ne va pas sans obscurcir plus d'une fois la pensée. Ce sont là de menus défauts, mais qui déparent quelque peu l'ouvrage et qu'il faudra corriger dans les éditions ultérieures. En revanche on appréciera les riches Index, analytique, des auteurs cités, des mots grecs et des matières, qui aident à exploiter les richesses accumulées dans ce gros volume. Au total, c'est là une magnifique contribution à l'exégèse paulinienne et à l'étude des problèmes eschatologiques. Nous remercierions l'auteur de la grande peine qu'il a prise, si déjà le succès avéré de son œuvre n'était plus éloquent que nous ne saurions l'être.

Jérusalem. Pierre Benoit, O. P.

(1) Léger et curieux défaut : il arrive assez souvent que deux lettres soient séparées à l'intérieur même d'un mot.

(2) Par ex. p. 353 שְׁל.ם pour שְׁלֹום. P. 348 עדע transcrit par *chédach*. D'une manière générale l'imprimeur, qui dispose pourtant du *mem* final, lui a substitué le caractère du *samech*.

(3) Par ex. lire Abbott et non Abbot, Bauernfeind et non Bauerfeind, Bickerman et non Biekerman, Chadwick et non Chardwick, Chapouthier et non Chapoutier, R. Liechtenhan et non K. Lichtenhan (qui se trouve pour cette raison dédoublé dans l'Index), T. W. Manson et non T. W. Mansion, Moffatt et non Moffat, Schulthess et non Schultless. Voir l'Index et les pages auxquelles il renvoie. Il peut y avoir aussi quelques fautes dans ces renvois; je relève par hasard : E. Pax p. 201 et non 20. Enfin le Bauer des pp. 58 et 328 n'est-il pas F. Chr. Baur? Il semble que l'Index a fait endosser à W. Bauer des responsabilités qu'il ne porte pas.

(4) La date de 44 pour la réunion des apôtres à Jérusalem est évidemment une méprise pour 49 (cf. p. 8). P. 11 Néapolis n'est pas sur le Pont-Euxin, mais sur la mer de Thrace ou plus largement la mer Égée. P. 299, ligne 11, « ère » est mis pour « aire ».

(5) Par ex. p. 151, l. 5 « ressort de » pour « ressortit à »; p. 271, les phrases des lignes 10-13 et 27-28 ne sont pas claires parce que peu correctes. « Tout qui meurt » (p. 280) n'est pas français, non plus que « quotations » non donné comme mot anglais (pp. 305, 327). P. 301 « renoncé d'accomplir » pour « renoncé à accomplir ». *Passim :* « soit... ou... ». Etc.

Alalakh, *An Account of the Excavations at Tell Atchana in the Hatay*, 1937-1949, by Sir Leonard Woolley with sections by C. J. Gadd and R. D. Barnett (Reports of the Research Committee of the Society of Antiquaries of London, N° XVIII). — In-4° de xi-411 pp. et cxxxi pl. — Londres, The Society of Antiquaries, 1955. — Prix : LSt 7.7.0.

Tell Atchana est un grand site qui se trouve juste au sud de la route d'Alep à Antioche avant que celle-ci ne franchisse l'Oronte. Il a été fouillé de 1937 à 1939, puis de 1946 à 1949 par Sir Leonard Woolley. Les monuments et les objets qui y ont été découverts montrent que ce fut, au II^e^ millénaire avant J.-G., une ville importante dont les textes ont livré le nom ancien : Alalakh. Le rapport définitif sur la fouille vient de paraître en un magnifique volume. Il avait été précédé par la publication des textes trouvés sur le site : la statue d'Idri-mi avec sa grande inscription du xv^e^ siècle av. J.-C. (1) et les tablettes cunéiformes du xviii^e^ et du xv^e^ siècle (2). Le fouilleur lui-même avait déjà présenté les résultats de ses travaux dans un petit livre destiné au grand public (3). Les conclusions qu'il tirait et qui ont suscité un certain étonnement peuvent maintenant être vérifiées grâce à cette publication scientifique, qui fournit toute la documentation désirable.

La stratification s'étend sur dix-sept niveaux. Deux sont particulièrement riches et devraient donner des points fixes pour la chronologie du site. Le niv. VII a un palais et à côté de celui-ci un temple, une porte de ville à tenaille triple. Les tablettes cunéiformes révèlent le nom de plusieurs souverains, Hammurabi, Yarim-Lim, Niqma-epuḫ, et elles assurent que Yarim-Lim a été le contemporain d'Hammurabi de Babylone. Ces personnages sont rois de Yamḫad, royaume alors puissant dont Alep était la capitale et dont Alalakh faisait partie comme chef-lieu d'une province. Après une période obscure, l'histoire s'éclaire à nouveau avec le niv. IV : un temple, une citadelle, une porte de ville en chicane, surtout un grand palais construit par le roi Niqme-pa(?), presque doublé ensuite, probablement par son fils Ilim-ilimma. Les nombreuses tablettes et l'autobiographie d'Idri-mi (successeur d'Ilim-ilimma selon Woolley et S. Smith, plutôt père de Niqme-pa en suivant Wiseman et Landsberger) prouvent que ces rois ont été les contemporains des grands rois du Mitanni, Šauššatar, Artatama, et des Pharaons Amenophis II et Thutmès IV. Ils dominent sur un royaume qui est devenu indépendant d'Alep et qui, semble-t-il, cherche à garder une certaine autonomie entre les deux puissances rivales du Mitanni et de l'Égypte. Aux niv. III et II, Alalakh, selon Woolley, vit sous la domination hittite et est impliquée dans les luttes qui opposent le Grand Roi et le Pharaon. Au niv. I, la ville secoue le joug hittite et retrouve une certaine prospérité, mais son développement fut définitivement arrêté par l'invasion des Peuples de la Mer, qui détruisirent tout. Une réoccupation éphémère, niv. O, est datée par un scarabée de Ramsès VI, mais l'habitat s'était déjà transporté sur le site voisin de Tell Taynat, qui avait été précisément déserté au moment de la fondation d'Alalakh, comme l'ont montré les fouilles que l'Oriental Institute y a faites.

Les couches archaïques, antérieures au niv. VII, sont beaucoup plus difficiles

(1) S. Smith, *The Statue of Idri-mi*, 1949, cf. *RB.*, LVII, 1950, p. 474 s.
(2) D. J. Wiseman, *The Alalakh Tablets*, 1953, cf. *RB.*, LXI, 1954, p. 469 s.
(3) L. Woolley, *A Forgotten Kingdom*, Penguin Books, 1953.

à dater, faute de documents écrits. Le niveau le plus important est le niv. XII remarquable par les restes d'un palais et une ligne de quatre colonnes de briques et par un temple (?) dont le plan bien préservé est très singulier. Sous ce niv. XII on compte encore cinq niveaux dont le dernier, niv. XVII, qui recouvre le sol vierge, n'a pu être exploré qu'avec une grande difficulté, car il est actuellement au-dessous de la nappe d'eau dépendante de l'Oronte, dont le lit s'est exhaussé.

Tous ces niveaux sont documentés par un important matériel archéologique, qui est présenté dans les chapitres successifs du volume : temples, palais, fortifications, tombes, techniques d'architecture, sculpture et figurines, cylindres, sceaux et perles, objets de métal, ivoires et vases de pierre, céramique enfin. Ces éléments sont utilisés pour établir une chronologie absolue du site dont voici, d'après Woolley, les principales dates :

niv. XVII	vers 3400-3300
niv. XIV	— 3100-2900
niv. XII	— 2700-2350
niv. VII	— 1780-1750
niv. IV	— 1447-1370
niv. I	— 1273-1194.

Les dates très précises proposées à partir du niv. VII mettent le développement d'Alalakh en rapport avec les grands événements du Proche-Orient, en suivant la chronologie de Sidney Smith.

Sir Leonard Woolley est un très grand fouilleur et il restera à jamais le découvreur d'Ur en Chaldée. Il paraîtra présomptueux de discuter certaines de ses conclusions. Je crois cependant devoir exprimer quelques objections que ne manqueront pas de faire les archéologues de Syrie ou de Palestine.

Alalakh aurait donc été fondée avant la fin du IV^{e} millénaire. La seule raison, semble-t-il, est que le niv. XVII s'aligne sur le niveau supérieur du site voisin, Tabara al-Akrad, examiné par la même mission. En fait, les rapports sont très ténus : quelques tessons peints pêchés dans la boue liquide en laquelle les infiltrations transformaient le niv. XVII ressemblent à quelques tessons peints d'Akrad. Dans ce site, les niveaux supérieurs sont caractérisés par la céramique de Khirbet Kérak (dont pas un seul tesson n'a été trouvé à Atchana) ; or Woolley date cette céramique à la période d'Uruk, avant Djemdet Naṣr. Cela paraît impossible : en Palestine, ce type est caractéristique de l'Ancien Bronze III, entre 2600 et 2400 environ, il n'apparaît jamais ni avant ni après. En Syrie du Nord, il se trouve en de nombreux sites et, à Tell Djedeideh, tout près d'Atchana, il se rencontre après les couches de Djemdet Naṣr. On peut admettre qu'il est un peu plus tardif en Palestine qu'en Syrie et en Anatolie d'où il vient (1), mais on ne peut pas admettre un écart de près d'un millénaire (2).

Ce doute est renforcé par une autre considération. La céramique des niv. XVI à VIII est très homogène, autant pour les formes et le décor que pour la technique. Spécialement intéressante est la poterie peinte, représentée d'abord par des tessons, puis par deux belles cruches à bec trifolié, ornées d'un bandeau de motifs géomé-

(1) Ruth Amiran, *Connections between Anatolia and Palestine in the Early Bronze*, dans *Israel Exploration Journal*, II, 1952, pp. 89-103.

(2) De fait les sept niveaux de Tabara el-Akrad vont du Chalcolithique Supérieur jusqu'assez bas dans l'Ancien Bronze, d'après les parallèles palestiniens, cf. la céramique publiée par S. Hood dans *Anatolian Studies*, I, 1922, pp. 113-147.

triques et d'animaux, pl. LXXXIV; le type continue aux niveaux suivants, pl. LXXXV, XC-XCIII. Cette céramique a été trouvée dans un certain nombre de sites de la Cilicie et de la plaine d'Antioche (1). Elle paraît venir de l'Est et, en dehors d'Atchana, elle est datée partout au début du IIe millénaire av. J.-C. C'est la date qu'on donne spontanément aux pièces publiées par Woolley si l'on feuillette ses planches avant de lire son texte : encore le même écart d'un millénaire avec la date qu'il donne aux premiers exemplaires !

Cependant Woolley insiste sur quelques bols (son type 13) faits à la main, à fond plat, bord droit, lèvre taillée obliquement à l'extérieur : ils n'ont été trouvés que dans le niv. XIV et ils se rencontrent ailleurs, en Mésopotamie et en Syrie, à la fin de la période d'Uruk et au début de la période de Djemdet Naṣr (2). Comme Woolley a trouvé lui-même de ces bols à Ur, il n'est pas question de contester la ressemblance qu'il invoque. Mais la forme et la technique de ces vases sont les plus simples qui soient et peuvent avoir été repris inconsciemment par un potier d'Atchana dix siècles plus tard. L'histoire de la céramique connaît d'autres exemples de ces résurgences et les comparaisons doivent d'abord porter sur des types plus élaborés ou sur des ensembles. Or la poterie peinte signalée plus haut ne peut ni avoir duré plus de mille ans ni avoir été réinventée, et l'ensemble de la céramique favorise la date basse, cf. en particulier les bols des types 21 et 23.

Les cylindres rendent le même témoignage : le nº 1, niv. XIII, les nos 2 et 3, niv. XII, appartiennent au groupe « peripheral » de Franckfort entre 2000 et 1800 av. J.-C. (3). Le nº 6, niv. IX, porte une inscription de style cappadocien, qui le fait dater vers 1850.

Il semblerait donc qu'Atchana n'ait été fondée que vers la fin du IIIe millénaire. Si sa stratigraphie fait vraiment suite à celle de Tabara al-Akrad (voir ci-dessus), les couches avec céramique de Khirbet Kérak dans ce dernier site retrouvent leur date normale. La seule objection sérieuse à cette chronologie basse que je propose est que les niv. XVII-VIII d'Atchana, qui n'auraient duré que quatre ou cinq siècles, sont deux fois plus épais que les niv. VII-I qui couvrent plus de cinq cents ans, cf. la coupe schématique, p. 11. A quoi je répondrai seulement que la stratigraphie est parfois capricieuse : le seul niv. VII qui, d'après Woolley, n'a duré que trente ans est plus épais que les niv. VI, V, IV réunis, qui, d'après Woolley encore, s'étendent sur près de quatre siècles.

Le niv. VII est daté par les textes qui y ont été trouvés, mais leur témoignage peut être interprété autrement que ne le fait l'auteur. Celui-ci date le niveau entre 1780 et 1750, c'est-à-dire de l'époque de Hammurabi de Babylone en suivant la chronologie de Sidney Smith, parce que Yarim-Lim et Hammurabi de Yamḫad sont contemporains du grand roi de Babylone et des lettres de Mari. Mais Landsberger a récemment démontré (4) que Yarim-Lim d'Alalakh, sous lequel beaucoup de tablettes ont été rédigées et qui a habité le palais du niv. VII, est différent de Yarim-Lim de Yamḫad et lui est postérieur de deux générations. Cela

(1) Miss SETON WILLIAMS, *A Painted Pottery of the Second Millenium from Turkey and Northern Syria*, dans *Iraq*, XV, 1953, pp. 57-68.

(2) Cf. la discussion de ce type et l'énumération des sites par MALLOWAN, *Excavations at Brak and Chagar Bazar*, dans *Iraq*, IX, 1947, pp. 221 s.

(3) H. FRANCKFORT, *Cylinder Seals*, pl. XXXIX, à quoi Woolley renvoie lui-même, p. 259.

(4) *Assyrische Königsliste und « Dunkles Zeitalter »*, dans *Journal of Cuneiform Studies*, VIII, 1954, pp. 51-52.

rabaisse déjà notablement le niveau. Si l'on adopte, pour le règne de Hammurabi de Babylone, la chronologie courte proposée par Albright, Cornelius et moi-même, on doit descendre jusque vers 1680 pour l'avènement de Yarim-Lim d'Alalakh, jusqu'après 1640 pour la fin du niv. VII, deux générations encore plus tard. De fait, la céramique trouvée dans les ruines du palais ne peut guère être antérieure à 1700 (1).

Le niv. VI offre d'autres contacts avec la Palestine : la poterie bichrome à décor en panneaux, bien connue à Tell el-Aǧǧul et à Megiddo au passage du Moyen au Récent Bronze. Elle apparaît à Atchana au sommet du niv. VI, qui prendrait donc fin après 1550 (au lieu de 1595, Woolley).

Le niv. V contenait une pièce embarrassante : le fragment d'une hydrie mycénienne décorée d'une scène de char; elle se rattache à un groupe bien connu à Chypre, où le plus ancien exemple n'est pas antérieur à 1400 (2). Mais cette date est inconciliable avec n'importe laquelle des chronologies d'Atchana, puisque le niveau suivant a livré des tablettes du XV^e^ s.; la pièce doit être une intruse. On reste incertain sur la fin de ce niv. IV. Woolley la fixe vers 1370, lorsque le roi hittite Suppiluliuma dévasta le pays, et considère les niv. III et II comme hittites. Mais Landsberger, dans l'étude de chronologie déjà citée (3) ne considère comme sûrement hittite que le niv. I et fait coïncider la fin du niv. II avec la campagne de Suppiluliuma en 1370. Les deux opinions ont leurs avantages et leurs difficultés; celle de Landsberger est peut-être plus probable.

Dans ces niveaux du Récent Bronze, Woolley a trouvé, comme sur tous les sites du Proche-Orient habités à cette période, de la céramique chypriote, spécialement la céramique « white slip » et sa forme classique, le « milk bowl », le bol à engobe blanc décoré du motif à l'échelle peint en brun ou noir et avec une anse évidée. Mais la distribution chronologique de ces vases à Atchana ne correspondrait pas à celle de Chypre et des autres sites. Voici la suite, en remontant dans le temps : la poterie « white slip » est absente du niv. I, rare au niv. II, commune au niv. III (« white slip » II), abondante au niv. IV, où le « milk bowl » est la forme ordinaire de bol et où les deux « white slip » I et II se rencontrent ensemble, le type II étant plus fréquent. La « white slip » I est représentée par des fragments dans le niv. V, par un bol assez bas dans le niv. VI; elle est absente du niv. VII, mais un fragment isolé est noté dans le niv. VIII. Les dates de Woolley (niv. VIII : 1900-1780; niv. VI : 1750-1695) contredisent celles des autres archéologues qui, à Chypre ou ailleurs, ne font pas remonter cette céramique avant 1600, certains même avant 1550. Le même écart — moins accentué — existe pour d'autres formes « chypriotes ». La conclusion de Woolley est que toute cette poterie n'est pas originaire de Chypre, comme tout le monde l'admet, et qu'elle a dû être importée du continent, non pas sans doute d'Atchana mais d'une région encore indéterminée. Cette hypothèse, qui renverse un axiome de l'archéologie orientale, a déjà rencontré de sérieuses oppositions (Sjöqvist, Schaeffer, Dikaios). On notera seulement ici que, si l'on met à part le tesson isolé du niv. VIII (il faut toujours compter avec la possibilité d'une intrusion) et si l'on accepte (cf. ci-dessus) une date postérieure à 1550 pour la fin du niv. VI, où apparaît le premier « milk bowl », la stratigraphie d'Atchana se réconcilie avec celle des autres sites.

(1) Cf., tout récemment, W. F. Albright, dans *BASOR.*, **144**, déc. 1956, pp. 26-29.
(2) Cf. la discussion de Cl. F. A. Schaeffer, *Stratigraphie comparée*, pp. 382-386.
(3) *Journal of Cuneiform Studies*, VIII, 1954, p. 54.

En dehors des problèmes de chronologie, on s'étonnera que Woolley, pp. 68-69, pense avoir retrouvé le premier exemple d'un *mithraeum* dans un temple du niv. V, au XVI^e^ s. av. J.-C. et justifie cette interprétation en rappelant qu'à ce moment Alalakh était en étroites relations avec les Mitanniens qui introduisirent les cultes indo-européens dans le Proche-Orient. La raison serait que ce temple a exceptionnellement une *cella* en contrebas, comme les temples de Mithra. Mais Mrs. E. Douglas Van Buren pense qu'il pourrait s'agir d'une quelconque divinité chtonienne et a rappelé le sanctuaire de Ningizzida découvert à Tello (1). Cependant la meilleure analogie est le sanctuaire souterrain que j'ai dégagé à Tell el-Fâr'ah près Naplouse en 1955, dont la dernière phase est à peu près contemporaine du temple d'Atchana (2). Parmi les sépultures, treize sont des pots contenant des os brûlés d'adultes; elles appartiennent pour la plupart au niv. I, quelques-unes se rattachent aux niv. II et III, une au niv. V. A ce propos, Woolley mentionne, p. 202, n. 1, que des exemples isolés de ces sépultures à incinération ont été trouvés à Jéricho et à Beit Mirsim aux XV^e^ et XIV^e^ s. Cette note fait évidemment allusion au « cremation pit » signalé par Garstang et rattaché par lui à la présence d'une garnison étrangère à Jéricho (3); même si l'hypothèse du fouilleur est exacte, c'est un mode de sépulture tout différent des vases cinéraires d'Atchana. Quant à Beit Mirsim, je ne sais pas à quoi Woolley se réfère : aucune sépulture n'a été reconnue sur ce site.

Pour ne pas allonger à l'excès cette recension, où la discussion a pris trop de place, on ne peut que signaler quelques-unes des richesses que contient le volume : la magnifique tête du niv. VII, où Woolley reconnaît un portrait de Yarim-Lim, pl. XLI et XLII; la curieuse tête de bélier en dolomite du niv. IX, pl. XLV; la statue d'Idri-mi, naturellement, pl. XLVI; le bas-relief de Tudḫalia, pl. XLVIII; les lions barbares qui gardaient le temple des niv. II et III, pl. XLIX-LI; le modèle d'argile d'un foie de bœuf, pl. LIX (mais dans le texte C. J. Gadd opte finalement pour un foie de mouton) (4). L'un des attraits du site est la céramique à décor blanc sur fond noir, importée d'abord du Mitanni (céramique dite de Nuzu) et dont la vogue va en croissant du niv. V au niv. II. A ce dernier stage, un décor particulier mérite à une partie de cette production le nom de céramique d'Atchana : c'est une sorte de renaissance crétoise, où les motifs rappellent l'art minoen du XVII^e^ s. av. J.-C., pl. CII-CVII.

Tout cela dit assez l'importance de la publication de Sir Leonard Woolley. Les discussions qu'elle appelle sont un témoignage de l'intérêt qu'elle excite et aussi un hommage à son auteur : il prodigue les idées neuves, mais il fournit tous les éléments objectifs qui permettent au lecteur de donner son agrément raisonné, ou parfois de marquer son dissentiment.

Jérusalem, 1^er^ avril 1957. R. DE VAUX, O. P.

(1) Son opinion est rapportée dans une note d'*Orientalia*, XXIII, 1954, p. 244, n. 1. Le relevé de ce sanctuaire dans H. de GENOUILLAC, *Fouilles de Telloh*, II, pl. XXI, est malheureusement très insuffisant.

(2) Cf. provisoirement *PEQ.*, 1956, pp. 130-131.

(3) J. et J. B. E. GARSTANG, *The History of Jericho*, pp. 116 et 146.

(4) La forme est en tout cas étrange. On comparera le modèle récemment trouvé à Nimrud, cf. *AfO.*, XVII, 2, 1956, p. 427, fig. 16, prudemment étiqueté « Organe interne de mouton ».

BULLETIN

Ancien Testament. — *Ouvrages généraux.* — Auteur de plusieurs articles récents dans diverses revues, le Père John L. McKenzie, S. J., professeur à West Baden College (Indiana), offre au grand public une bonne *Introduction à l'Ancien Testament* (1). S'adressant aux non-initiés, il supprime toute annotation et se contente d'ajouter une courte bibliographie à la fin du volume. Sa méthode d'exposition s'apparente à celles du P. Guillet (*Thèmes Bibliques*) et de Dom Charlier (*La Lecture chrétienne de la Bible*). Il exploite les travaux de W. F. Albright, W. Eichrodt, P. Heinisch, G. Ricciotti. Son style original plaira sans nul doute au lecteur américain. Les principaux aspects de l'histoire et de la doctrine bibliques sont traités de façon vivante : inspiration et révélation, religions païenne et israélite, origines du monde, de l'homme, de la société, d'Israël, prophétisme et royauté, événements majeurs de l'histoire sainte, espérance eschatologique et messianisme, sagesse et problème du mal, piété et prière. Dans les problèmes délicats, une position moyenne est adoptée; ainsi à propos des premiers chapitres de la *Genèse*, de l'identité du Serviteur de Yahvé, de la croyance à l'immortalité. Le dernier chapitre montre comment l'Ancien Testament peut être appelé un livre chrétien. La pensée biblique est souvent confrontée avec les doctrines modernes, et son actualité apparaît clairement tout au long du livre qui met bien en relief la valeur incomparable du message biblique.

[R. T.]

L'association américaine « The Biblical Colloquium », de Pittsburgh, a pris l'heureuse initiative de réimprimer à des prix modérés certaines courtes études intéressant l'étude de la Bible. Nous présentons celles qui nous sont parvenues jusqu'ici :

W. F. Albright avait donné au volume collectif sur « Les Juifs, leur histoire, culture et religion », édité en 1949 par L. Finkelstein, un chapitre consacré à *la période biblique*. Il avait été déjà publié à part en 1950 mais hors commerce. Un nouveau tirage sans modification a été mis en vente en 1955 (2). Sous une forme brève, c'est une histoire d'Israël depuis les origines jusqu'à Esdras, avec beaucoup de vues personnelles intéressantes et des notes où il y a toujours à

(1) J. L. McKenzie, *The Two-Edged Sword. An Interpretation of the Old Testament.* In-8° de xviii-317 pp. The Bruce Publishing Company, 400 N. Broadway, Milwaukee 1, Wisconsin, 1956. — Prix : 4.50 Dol.

(2) W. F. Albright, *The Biblical Period.* In-8° de 65 pp. — Pittsburgh, The Biblical Colloquium (Dr. D.N. Freedman, 731 Ridge Avenue, Pittsburgh 12, Pa.), 1955. — Prix : Dol. 1.

prendre, par exemple les deux longues notes 75 et 122 sur les chiffres de la population. Au passage, je relève une distraction : il est dit, p. 5, qu'Abraham envoya son fils se marier chez Nachor.

Un article sur *La Bible après vingt ans d'archéologie*, publié par le même Albright en 1952 dans *Religion and Life*, a été réédité à part en 1954 (1). C'est une revue très rapide des principales découvertes qui éclairent l'Ancien et le Nouveau Testament : Mari et Ugarit, lettres de Lakish et nouveaux papyrus araméens d'Égypte, manuscrits de la Mer Morte, écrits manichéens et livres gnostiques; l'article s'achève par quatre pages de références bibliographiques.

Le même sujet est traité avec plus d'ampleur, par Albright encore, dans *Récentes découvertes dans les pays bibliques* (2). Ce fut primitivement une annexe à la Concordance biblique de Young, publiée en 1936, mais le texte a été entièrement revu. Une première partie, chap. I à VII, retrace l'histoire des découvertes en Égypte, Mésopotamie, Palestine et Syrie, Asie Mineure, Perse, Arabie. La seconde partie, chap. VIII-XXI, montre comment ces découvertes éclairent les livres de la Bible, depuis les débuts de la Genèse jusqu'aux Épîtres Pauliniennes. Les chap. XXII-XXIII rappellent les découvertes de manuscrits qui sont importantes pour l'histoire du texte biblique et s'étendent surtout sur les manuscrits de la Mer Morte. Le chap. XXIV est une conclusion : toutes ces découvertes réapprennent aux critiques la voie d'un conservatisme rationnel; il ne faut pas s'ingénier à « harmoniser » religion et science ou à « prouver » la Bible : celle-ci tient par elle-même. Il n'y a pas de table des matières ni de notes, mais un commode tableau chronologique est annexé à ce petit volume.

Enfin, on a réuni en une plaquette deux articles de G. E. Mendenhall sur *la Loi et l'Alliance en Israël et dans le Proche-Orient ancien*, qui avaient paru d'abord dans *The Biblical Archaeologist* de 1954 (3). C'est une excellente idée, car ces articles méritent une large diffusion. Ils sont riches en vues personnelles sur le caractère des lois israélites et orientales, sur les rapports entre la loi et la religion et entre la loi et l'alliance. Il y a une réaction salutaire contre la théorie de l'emprunt à Canaan par Israël de toute une partie de sa législation. Celle-ci représente, à différentes étapes, les clauses de l'alliance entre Yahvé et son peuple, et la partie probablement la plus neuve de cette étude est la comparaison instituée entre les recueils législatifs de l'Ancien Testament et les traités orientaux de vassalité (en fait les traités hittites, qui sont seuls bien conservés). Le parallèle pourrait même être poussé plus loin que ne fait l'auteur. Je crois que cette comparaison éclaire beaucoup la structure et l'ambiance des recueils législatifs de l'Ancien Testament. La faiblesse de ce travail est peut-être que la critique littéraire y est négligée, mais je crois que celle-ci, reprise à la lumière des idées mises en relief par Mendenhall, mènerait à des résultats intéressants. Je suggère, par exemple, qu'on étudie comment l'ensemble du pacte de *Jos.*, XXIV a été démembré par le Deutéronomiste. On trouverait qu'il en a utilisé des éléments dans *Jos.*,

(1) W. F. Albright, *The Bible after Twenty Years of Archeology* (1932-1952). In-8° de 18 p. — Pittsburgh, même adresse, 1954. — Prix : Dol. 0.75.

(2) W. F. Albright, *Recent Discoveries in Bible Lands*. Petit in-8° de 136 p. — Pittsburgh, même adresse, 1955. — Prix : Dol. 2.

(3) G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*. In-8° de 50 p. — Pittsburgh, même adresse, 1955. — Prix Dol. 1.

VIII, 30-35 et *Deut.*, XXVII, 14-26; il est possible que, voulant remplacer par son Code deutéronomique le vieux Code de l'Alliance, il ait supprimé celui-ci du pacte de Sichem (auquel il se rattacherait bien, contre Mendenhall lui-même, p. 42). Cet ancien Code, ainsi isolé, aurait ensuite été relié à l'alliance du Sinaï, *Ex.*, XIX-XXIV, où il est évidemment une pièce rapportée et où il fait double emploi avec le Décalogue. L'hypothèse, si peu conforme qu'elle soit aux thèses documentaires classiques, mériterait peut-être l'examen.

[R. de V.]

Livres historiques. — Il y a quelques années, I. Lewy avait proposé, sous le titre « La naissance de la Bible », une solution nouvelle du problème du Pentateuque. Comme la critique avait été assez réticente (1), l'auteur a voulu étayer sa thèse par des preuves plus développées et a écrit *La croissance du Pentateuque* (2). C'est un livre paradoxal, déjà dans son plan puisque cette « croissance » est décrite à rebours, en remontant à partir des éléments estimés les plus jeunes. Trois idées dominent l'exposé : tout le Pentateuque est antérieur à l'Exil, sauf de rares additions; le Pentateuque n'est pas le produit d'une combinaison de sources indépendantes, mais il est le développement d'un écrit fondamental qui a été annoté, révisé, réédité à des époques et dans des milieux divers; les principales étapes de ce développement peuvent être rattachées à des personnalités historiques dont la psychologie et les préoccupations expliquent les tendances contradictoires de l'œuvre finale.

Et voici les résultats : Moïse n'est pas l'auteur du Décalogue. Celui-ci, d'inspiration prophétique, est essentiellement un Décalogue du prophète Nathan, qui a reçu ensuite des annotations. A Moïse, par contre, remontent quelques éléments du Code de l'Alliance, dans la mesure où il est apodictique, draconien, archaïque et nomadique. Mais l'essentiel de ce Code est de Samuel : il est casuistique et bénin, ou apodictique mais sans sanction, et agricole. Nathan lui a ajouté une touche d'humanité. Il a été réédité sous Salomon, puis sous Ézéchias. Le document fondamental du Pentateuque est la narration yahviste due au prophète Nathan, esprit créateur qui utilisa les traditions antérieures dans un sens peu favorable aux prêtres mais avec un grand souci de la justice : c'était un manuel destiné à son pupille Salomon. Les prêtres (Abiathar et Sadoq) l'ont révisé dans leur propre intérêt. Il a été commenté par un Élohiste prophétique du nord, qui serait Élisée, et par un Élohiste sacerdotal du sud, qui serait Yehoyada. Sous le règne d'Ézéchias, un comité royal d'édition combina ces deux textes, les annota et leur adjoignit le Deutéronome, dans son édition hiérosolymitaine reprenant un proto-Deutéronome éphraïmite. Cette édition du Deutéronome fut retrouvée par Josias, mais au même moment le prêtre Helcias compilait le Code Sacerdotal et révisait le Pentateuque édité sous Ézéchias. C'est le terme du développement : seulement 27 versets furent ajoutés au retour de l'Exil, sous Zorobabel et Josué.

Lewy revient donc à la vieille théorie des compléments, mais il le fait d'une manière très personnelle et, nous devons le dire, très arbitraire. On peut avoir

(1) Cf., par exemple, *RB.*, LVIII, 1950, p. 271.

(2) I. LEWY, *The Growth of the Pentateuch. A Literary, Sociological and Biographical Approach.* Introduction by R. H. PFEIFFER. Petit in-8° de 288 p. — New York, Bookman Associates, 1955. — Prix : Dol. 4.50.

de bonnes raisons pour rejeter la théorie documentaire classique ou pour ne pas accepter les théories nouvelles de l'histoire des traditions, mais il faut donner ces raisons. Il faut aussi tenir compte des faits de langue, de style, de composition, qui ont été mis en lumière par les défenseurs de ces théories et qui subsistent, quoi qu'il en soit des conclusions qu'on en a tirées. Le rattachement des différents éléments à des personnalités de l'histoire ne peut guère s'inspirer que d'un choix subjectif et rappelle la manie des rabbins d'attribuer chaque livre de la Bible à un auteur connu.

Cela est dommage, car cette systématisation, qui n'est pas acceptable, jette le discrédit sur certaines idées intéressantes de l'auteur. Il n'y a pas tellement loin entre la croissance organique qu'il propose et le développement de la tradition tel que le représente l'École d'Uppsal; mais Lewy est à la fois trop attaché à une conception « littéraire » de ce développement (il lui faut des auteurs et des dates) et trop négligent de la méthode rigoureuse qu'exige la critique, qu'elle soit littéraire ou traditionnelle. Il met à son tour l'accent sur des faits que niait la théorie documentaire classique mais qui sont maintenant de plus en plus reconnus : l'existence du Code de l'Alliance avant la monarchie, l'origine éphraïmite d'une partie du Deutéronome, l'ancienneté d'une partie du Code Sacerdotal; mais il néglige d'autres faits également acceptés, ainsi le caractère postérieur de tant d'éléments du Lévitique non seulement par rapport au Deutéronome mais par rapport à la situation politique, religieuse et sociale de la fin de la monarchie. Sa réaction contre les dates trop basses données aux couches du Pentateuque est justifiée, mais la rédaction *finale*, avec les modifications qu'elle apporte, ne peut pas être mise avant l'Exil, comme il le fait. On doit cependant lire son livre : il apporte à des positions parfois trop confortablement tenues l'épreuve bienfaisante de la contradiction.

[R. de V.]

La théorie documentaire est également prise à partie dans une brochure de W. J. Martin (1). Elle débute par le parallèle, déjà souvent tracé, entre la question homérique et celle du Pentateuque. De même que la dissection d'Homère par Wolf ne convainc personne aujourd'hui, de même la théorie documentaire de Wellhausen ne résiste pas à un examen sérieux (mais l'auteur simplifie à l'excès la question homérique, voir les conclusions nuancées de P. Mazon dans l'*Introduction à l'Iliade*, 1942). Les arguments de style et de langue qu'on a proposés pour la distinction des sources sont ici travestis d'une manière caricaturale. Il n'est pas vrai que le seul témoignage objectif indiscutable de cette distinction soit *Ex.*, VI, 3 : « Je me suis manifesté à Abraham, à Isaac, à Jacob comme El-Shaddaï, mais je ne me suis pas fait connaître à eux sous le nom de Yahvé. » Et il est douteux qu'on accepte la traduction qu'il propose : « Je me suis laissé manifester à Abraham, à Isaac, à Jacob comme El-Shaddaï, car ne me suis-je pas fait connaître à eux sous mon nom de Yahvé? » Après quoi l'auteur conclut qu'il faut se défier de la critique littéraire comme d'un véhicule qui n'a pas une bonne direction et pas de freins!

[R. de V.]

(1) W. J. Martin, *Stylistic Criteria and the Analysis of the Pentateuch.* Petit in-8° de 23 p. — Londres, The Tyndale Press, 1955. — Prix : shil. 1.6.

Dans la même collection, D. W. Gooding a donné une étude aussi courte mais plus sérieuse sur *les recensions de la Septante du Pentateuque* (1). Elle est destinée à donner aux étudiants de la Bible, qui ne sont pas des spécialistes de la critique textuelle, une idée des problèmes que posent les révisions du texte grec et des solutions qu'on peut leur apporter. En fait, les auditeurs auxquels ces pages ont d'abord été données en conférence ont certainement eu l'impression que beaucoup de problèmes se posaient, mais je crains qu'ils n'en soient restés là, car on ne voit pas clairement, même après une lecture attentive, les conclusions auxquelles l'auteur aboutit; on reconnaît seulement qu'il suit la ligne de Katz (dont il fut l'élève) plutôt que celle de Kahle. Cependant on sent chez lui une connaissance approfondie et personnelle de la Septante et l'on souhaite qu'il puisse donner des travaux plus étoffés, par exemple qu'il publie la thèse qu'il a soutenue à Cambridge sur la Septante du Deutéronome.

[R. de V.]

Dans une thèse de doctorat présentée à l'Université d'Aarhus (Danemark), Ed. Nielsen a étudié les *traditions relatives à Sichem* (2). L'auteur est déjà connu en dehors des pays scandinaves par un petit volume en traduction anglaise sur la tradition orale, où il a exposé les présupposés et la méthode de l'école « traditio-historique » (3). Le sous-titre et l'argumentation de son nouveau livre ne laissent aucun doute sur son appartenance à cette école et l'on y trouve l'occasion d'apprécier la méthode et ses résultats. Le sujet traité est fort important : Sichem a joué un rôle de premier plan depuis la conquête jusqu'au début de la monarchie. D'après Nielsen, c'est là plus qu'ailleurs que s'établit le contact entre Israël et la civilisation cananéenne, et celle-ci exerça une influence positive sur la religion, le culte, la législation d'Israël.

Après un exposé des travaux déjà consacrés à cette question, pp. 11-36, une première partie étudie les traditions sur Sichem dans les livres préexiliques. Le Deutéronome, pp. 39-85, ne mentionne pas Sichem, mais *Dt.*, XI, 26 s. et XVII donnent comme cadre au code deutéronomique les cérémonies de l'Ébal et du Garizim, qui dominent Sichem. On y retrouve des traditions sichémites antérieures au Deutéronome : autel de pierres non taillées, repas sacrificiels, alliance, bénédictions et malédictions, récitation de la loi. Le bloc erratique de *Jos.*, VIII, 30-35 combine la tradition sichémite de *Deut.*, XXVII avec d'autres éléments deutéronomiques. La grande histoire deutéronomique, pp. 86-212, contient trois cycles sichémites. Celui de *Jos.*, XXIV est examiné avec un soin particulier : dans un sanctuaire de *Manassé*, Josué qui est un *Éphraïmite* joue le rôle principal, il propose un credo au peuple, conclut une alliance et donne une loi. Nielsen reconnaît derrière cela une alliance entre Éphraïm et Manassé, deux groupes indépendants combinés ensuite comme « maison de Joseph », leurs traditions devenant enfin celles de « tout Israël ». Le cycle d'Abimélek, dans *Jud.*, IX, est originairement sichémite, et ce sont les Sichémites qui aident Abimélek à établir

(1) D. W. Gooding, *Recensions of the Septuagint Pentateuch*. Petit in-8° de 24 p. — Londres, The Tyndale Press, 1955. — Prix : shil. 1.6.

(2) Ed. Nielsen, *Shechem. A Traditio-Historical Investigation*. In-8° de 384 p. — Copenhague, Gad, 1955.

(3) *Oral Tradition* (Studies in Biblical Theology, n° 11), 1954.

son pouvoir sur Manassé. Il témoigne de la symbiose culturelle entre Israël et Canaan. Le cycle de *I Rois*, XII, l'histoire du schisme, combine deux traditions sichémites : l'une concernait Roboam et était sympathique aux rebelles, l'autre concernait Jéroboam mais sans connexion avec la révolte à Sichem. Dans le Tétrateuque, pp. 213-286, on ne trouve pas de tels ensembles mais il y a des notations isolées : *Gen.*, XII, 6-7, Abraham à Sichem, dépend de la tradition sur Jacob. — *Gen.*, XXXIII, 18-20, Jacob à Sichem, est une tradition manassite. — *Gen.*, XXXV, 1-5, est également manassite mais a subi l'influence du culte cananéen (les dieux étrangers enfouis sous l'arbre, le changement de vêtements...). Dans *Gen.*, XXXIV, l'intervention brutale de Siméon, associé ailleurs avec Juda, trahit l'intervention de la tradition judéenne. La mention de Lévi soulève la question des lévites et conduit à l'étude de la « bénédiction » des deux tribus dans *Gen.*, XLIX, 5-7; la conclusion est que Siméon seul fut impliqué dans l'affaire de Sichem. Le don de Sichem à Joseph, *Gen.*, XLVIII, 22, est une tradition manassite, « neutralisée » par une tradition éphraïmite. Les mentions de Sichem dans la littérature prophétique et sapientielle, pp. 287-292, sont rapidement traitées : il n'y a pas là de tradition consistante.

Une seconde partie, plus courte, sur Sichem et ses rivales, reprend et complète les indications dispersées dans les chapitres précédents. Les traditions sur Gilgal, pp. 295-303, dans les récits de la conquête et de l'installation sont originaires du sud et plus tardives que celles sur Sichem. Quant aux rapports entre Sichem et Béthel, pp. 304-314, on distingue une tradition qui favorise Sichem contre Béthel; une autre tradition, éphraïmite mais retouchée par les Judéens, donnait la préférence à Béthel. Les relations entre Sichem et Silo, pp. 315-322, sont confuses et l'auteur ne veut proposer que des hypothèses : Silo, sanctuaire *cananéen* de l'Arche, est un centre de traditions benjaminites; le sanctuaire fait le lien entre le nord et le sud et a été une étape par laquelle les traditions sichémites sont arrivées à Jérusalem. Il n'y a pas de conflit entre les traditions de Sichem et celles de Jérusalem, pp. 323-346. Enfin, entre Sichem et la tradition du Sinaï, pp. 347-357, il y a un certain parallélisme, l'alliance, la loi..., mais des divergences, et de difficiles problèmes se posent : l'enseignement deutéronomiste étant fondé largement sur des traditions du nord, pourquoi la tradition du Sinaï, qui est aussi d'origine septentrionale, y tient-elle si peu de place? Et, si la tradition du Sinaï vient du nord, pourquoi les traditions du sud en parlent-elles tant, rejetant dans l'ombre la tradition de Cadès, qui est indigène dans le sud? La question des rapports entre la tradition du Sinaï et celle de l'Exode est évoquée mais n'est pas approfondie, car elle n'intéresse plus Sichem. L'ouvrage s'achève par un résumé en danois, une bibliographie et un index des citations bibliques.

On voit que le livre aborde beaucoup de problèmes graves et difficiles, et qu'il propose des solutions originales. Il n'est pas possible d'entrer dans une discussion de détail et l'on se limitera à quelques réflexions sur la méthode; aussi bien ce livre est, me semble-t-il, l'application la plus systématique et la plus étendue de la méthode « traditio-historique » à l'Ancien Testament, accessible à des lecteurs non scandinaves. Il y a un effort très intéressant pour retrouver derrière les textes des traditions vivantes. Il me paraît également justifié de rattacher à des sanctuaires l'origine, la conservation et le développement de ces traditions. Par ailleurs, on appréciera le ton modéré de l'auteur qui, tout en rejetant la méthode de critique littéraire, ne l'accable pas de ses sarcasmes, comme font certains disciples — ou certains chefs — de la même école. Il appa-

raît même qu'à tout prendre sa méthode n'est pas si différente de celle de la critique littéraire. Il suffirait ordinairement de traduire « tradition » par « source » et « traditionist » par « rédacteur » pour retrouver des procédés et des résultats classiques. Nielsen n'évite pas la distinction de « traditions » combinées dans un même passage ni la dissection minutieuse d'un texte, verset par verset. Bien que l'exemple soit un peu long, je donne son analyse de *I Rois*, XII :

Tradition Sichémite I : XI, 43; XII, 1 (sauf deux mots), 3*b*, 4, 5, 6-11 (sans la référence aux conseillers de Roboam), 12 (sauf « Jéroboam »), 13*a*, 14 (en partie), 18 et deux mots de 21.

Tradition Sichémite II : XI, 26-28, 40; XII, 2 (en partie), 3*a* (en partie), 20, 25, 26, 27 (sauf deux mots), 28 (retouché), 29*a* (corrigé), 30*b* (corrigé), 31 (sauf quatre mots), 32 (avec déplacement des mots).

Combinaison des deux traditions et adaptation au cycle de Silo : XI, 29 s.; XII, 15, 28*a* (deux mots); réinterprétation de 30.

Édition judéenne et deutéronomiste? connexion avec XI, 25 et 41 s.; XII, 1 (deux mots), 2-3*a* mis à leur place actuelle, 6-7 (mention des conseillers de Roboam, introduite aussi dans les vv. suivants), 12*a* (Jéroboam), 16-17, 19, 21-24, 27 (deux mots), 30*a*, 31*a*, réarrangement de 32, addition de 33 et du chapitre suivant.

La critique littéraire a-t-elle jamais rien produit de plus précis, ni de plus arbitraire? La raison en est tout simplement que, tradition ou pas, l'exégète étudie des *textes*, qu'il est donc obligé d'en faire une critique *littéraire* et que celle-ci, maniée sans ménagement, conduit à des excès. Nielsen paraît d'ailleurs avoir une tendance à compliquer les choses et à soulever des pseudo-problèmes, qu'il a ensuite la joie de résoudre (par exemple pour la fable de Jotham dans *Jud.*, XI) ou le regret de laisser sans solution (par exemple la tradition du Sinaï, qui serait du nord mais dont on ne parlerait que dans le sud). Il y a, dans la méthode traditio-historique et dans la réaction qu'elle représente, beaucoup d'éléments valables et l'on pouvait espérer qu'elle nous débarrasserait de ces manipulations et dissections de textes. Devra-t-elle, si jeune encore, retomber dans les ornières où s'est enlisée une certaine critique littéraire?

[R. de V.]

Théologie de l'Ancien Testament. — Peu après le premier volume de la *Théologie de l'Ancien Testament* du chanoine Van Imschoot (1) a paru sous le même titre un ouvrage d'Ed. Jacob, professeur à la Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg (2). Les lecteurs de langue française ne peuvent que se réjouir de cette abondance qui met fin à une longue pénurie : du côté protestant, le dernier ouvrage d'ensemble était celui de Piepenbring (un Strasbourgeois comme Jacob) en 1886; du côté catholique il n'y avait jamais rien eu, en dehors de la présentation, excellente mais brève, des *Idées maîtresses de l'Ancien Testament* par A. Gelin en 1948. Voici le plan du livre de Jacob : après une introduction qui fait l'histoire de la discipline et marque la place de la théologie biblique à l'intérieur des sciences bibliques d'une part et des sciences théologiques d'autre part, l'ouvrage se divise en trois grandes parties : I, Dieu; II, l'action de Dieu; III, contestation et triomphe de l'action de Dieu. On peut discuter ce plan — comme tout plan — et lui reprocher de reléguer la notion si importante de l'alliance

(1) Cf. *RB.*, LXIII, 1956, pp. 136-137. — Le tome II a paru en 1956.

(2) Ed. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*. In-8° carré de 287 pp. — Neuchâtel (Suisse), Delachaux et Niestlé, 1955. — Prix : Fr. suisses 12 (broché); 15 (relié).

dans un paragraphe, pp. 170-176, d'un chapitre de la IIe partie sur « Dieu maître de l'histoire », ou de mettre le messianisme, autre sujet important, en appendice de l'eschatologie, pp. 263-275, ou de traiter de la nature et de la destinée de l'homme dans la IIe partie mais du péché et de la mort dans la IIIe partie. Par contre, ce plan a l'avantage de tout centrer sur Dieu, ce qui convient à une « théologie ».

Mais l'important est de savoir ce que peut être une « théologie de l'Ancien Testament ». D'après Jacob, p. 10, c'est « l'exposé systématique des notions religieuses spécifiques qui se retrouvent dans l'ensemble de l'Ancien Testament et qui en constituent l'unité profonde ». Mais c'est aussi une « discipline historique », p. 11, et il parle d'elle comme d'une « théologie de l'histoire », p. 19. La conciliation des deux points de vue, systématique et historique, est difficile; cependant Jacob rejette le dilemme : histoire de la religion d'Israël ou théologie de l'Ancien Testament et il attribue à chacune un rôle propre : la première montrera la variété de cette histoire, la seconde en soulignera l'unité, p. 24. Cette unité est relative, car l'Ancien Testament n'est pas un tout achevé, il se prolonge dans le Nouveau et, en dehors de cette unité des deux Testaments, « il n'est pas possible de parler d'une théologie de l'Ancien Testament », p. 11. Davantage : « une théologie de l'Ancien Testament... ne peut être qu'une christologie, car c'est dans le Christ qu'est réuni et amené à la perfection ce qui dans l'ancienne alliance est manifesté à travers une histoire longue et variée... », p. 11. Ce sont des idées qu'on retrouve dans des travaux récents, chez Eichrodt, Procksch, Vriezen, Wright, tous protestants, et l'on ne peut que se réjouir de cet accord sur la valeur religieuse de l'Ancien Testament et son rapport avec le Nouveau. Il faut lire avec soin les chapitres d'introduction où Jacob expose ces problèmes de méthode.

Il semble qu'on pourrait apporter davantage de clarté par une définition plus rigoureuse de la théologie biblique. Ce qui définit une science, c'est son objet formel et non son objet matériel. Ce qui définit la théologie biblique, c'est qu'elle étudie les livres de la Bible en tant qu'ils sont inspirés par Dieu et qu'ils contiennent un enseignement de Dieu; comme toute théologie, elle travaille sous la lumière de foi. Que l'on s'attache au développement historique des idées religieuses ou bien à leur unité organique est d'une importance secondaire : si l'on ne recourt qu'aux lumières de la raison naturelle, on donne une histoire ou bien un exposé de la religion ou des doctrines, on ne fait pas une théologie. Mais, si l'on reconnaît au départ l'unité de l'Ancien Testament, malgré toutes ses apparences de diversité, si on le reconnaît comme une « préparation » au Nouveau et si on affirme l'unité des deux, on s'établit dans le domaine de la foi et l'on s'engage à agir en théologien. C'est bien la position de Jacob et il est significatif qu'il refuse, cf. pp. 25 et 57, n. 1, de tenir compte des livres « apocryphes », ceux que nous, catholiques, appelons « deutérocanoniques », précisément parce qu'il leur dénie le caractère canonique, ce qui est une position de foi. Il se prive, ainsi, à notre point de vue, d'une partie de la richesse révélée, et, au point de vue de l'historien, de chaînons importants qui relient l'Ancien Testament au Nouveau.

Cette unité pose une autre question. Si les deux Testaments contiennent tout le message de Dieu aux hommes, si l'un est la préparation et l'autre est l'achèvement, si le Christ annoncé dans l'un est donné dans l'autre, si par conséquent l'Ancien Testament ne peut être pleinement compris qu'à la lumière du Nouveau, peut-il y avoir, au sens propre, une « théologie » de l'Ancien Testament comme science autonome? Jacob s'est lui-même posé la question, sous un autre biais,

p. 24. Je dirais que, comme science autonome et constituée, il n'y a qu'une « théologie biblique » mais que, toute science se spécifiant par sa méthode et la lumière sous laquelle elle agit, il est légitime d'exercer cette méthode et de diriger cette lumière sur une partie de l'objet, sur un livre ou sur un ensemble de livres. En ce sens, il peut y avoir une théologie d'Ézéchiel, ou des Prophètes, ou de tout l'Ancien Testament. Mais, de même que la théologie d'Ézéchiel ne peut pas être *séparée* de celle des Prophètes et de tout l'Ancien Testament, de même la théologie de l'Ancien Testament ne peut pas être *séparée* de celle du Nouveau. Ce sont les eléments interdépendants d'un édifice qui n'a toute sa signification que lorsqu'il est construit dans toutes ses dimensions. Travailler à cette construction est la tâche ardue et magnifique du théologien biblique.

Je me suis attardé sur ces problèmes méthodologiques qui me paraissent importants, mais tout le livre mériterait un examen détaillé. Chaque chapitre est précédé d'une bibliographie essentielle, qui témoigne que l'auteur a beaucoup lu et qu'il a su choisir dans ses lectures. Son texte apporte un jugement personnel et modéré auquel on souscrira généralement. Tout, avons-nous dit, est centré sur l'idée de Dieu, de Dieu considéré comme vivant et agissant. C'est une bonne idée. A la suite de Michaeli, il considère les anthropomorphismes littéraires comme une expression de cette foi au Dieu vivant, p. 30, mais on s'étonne qu'incidemment il parle de l'*éphod* comme d'une « représentation humaine ou du moins très approchante de Yahweh », p. 32, n. 1, en renvoyant à *I Sam.*, XIX, 10 s., où le texte parle de *teraphim*. Il reparlera de l'*éphod*, à la fois costume rituel et image de culte, p. 201, en des termes qui me paraissent accorder trop à la thèse de Thiersch, *Ependytes und Ephod*. Quant à la signification du nom de Yahvé, Jacob a raison, à mon sens, de ne pas considérer la réponse divine d'*Ex.*, III, 14 comme une fin de non-recevoir, mais sa définition « Yahweh exprime la vie en tant que durée et présence », p. 41, me paraît introduire des concepts de philosophie moderne étrangers à la pensée hébraïque. Je dirais plutôt que Yahvé se définit comme un être agissant, donc vivant; parce qu'il est le Vivant par excellence, il agit partout et toujours. Relativement aux origines du monothéisme et aux rapports entre El et Yahvé, p. 35 s., Jacob me semble souscrire trop facilement à la thèse d'Alt sur le « dieu des Pères » et il pourrait être complété et parfois corrigé par l'étude plus récente d'Eissfeldt sur El et Yahvé (1). La question est reprise p. 51 s. : on ne peut pas parler, dit-il, d'une évolution vers le monothéisme à l'intérieur de la foi d'Israël, car le monothéisme pratique apparaît dès l'époque de Moïse, dès qu'Israël se reconnaît comme le peuple élu par son Dieu. D'accord, mais je ne vois pas pourquoi, conformément à la tradition, on ne peut pas faire remonter ce monothéisme pratique aux Patriarches, conscients eux aussi d'une élection divine et établis en Canaan où était répandu le culte du grand dieu El (et non de plusieurs Elim, diversifiés selon les sanctuaires).

Dans la seconde partie, j'aurais donné beaucoup plus d'importance aux notions d'élection et d'alliance (l'élection précédant l'alliance comme une initiative divine) qui, dans la perspective de l'Ancien Testament, commandent toute l'action de Dieu dans le monde (sujet de cette seconde partie) jusqu'à son triomphe (troisième partie), réalisé dans le Nouveau Testament. Le chapitre sur « Dieu dans les institutions », pp. 187-223 (les ministères : roi, prophète, prêtre, sage; les cadres : lieu sacré, culte, loi) est excellent mais ne pouvait traiter que rapidement ces

(1) *El and Yahweh*, dans *Journal of Semitic Studies* (Manchester), I, 1956, pp. 25-37.

grands sujets qui débordent le cadre de ce livre. Jacob est très réticent à l'égard des théories de l'École d'Uppsal.

La modération de l'auteur se retrouve dans la dernière partie. Il reconnaît des espoirs d'une délivrance de la mort et d'une vie avec Dieu dans *Job*, XIX, 26, *Ps.* XLIX et surtout *Ps.* LXXIII, mais « de ce qui était pour ces croyants une certitude inébranlable, nous ne pouvons nous faire qu'une présentation assez confuse », pp. 248-249. Il accepte une certaine portée messianique pour le texte de *Gen.*, III, 15, p. 264, mais point n'était besoin d'invoquer à ce propos la théorie douteuse de l'*Urmensch*. Dans *Is.*, VII, 10, l'Emmanuel n'est ni un fils d'Achaz ni un fils du prophète mais « l'enfant aux origines mystérieuses et plus ou moins miraculeuses... représentant de l'éon nouveau qui mettra un terme à l'ancien ordre de choses », p. 270. Les *Ps.* II et LXXII sont certes des psaumes royaux, mais dans le *Ps.* II « la perspective dépasse le règne du souverain actuel » et le *Ps.* LXXII « envisage la royauté actuelle à la lumière de la royauté de Yahweh réalisée par le Messie »; Jacob ne juge pas nécessaire d'admettre à l'époque postexilique une refonte de ces psaumes royaux en vue de leur faire enseigner un messianisme eschatologique, p. 269. Je suis pleinement d'accord sur cette conclusion et je donnerais encore plus de valeur au messianisme royal : ces psaumes, comme la prophétie de Nathan et comme d'autres textes, sont bivalents dès leur composition, chaque roi de la lignée davidique étant une image et une annonce du roi idéal de l'avenir. Concluons : la *Théologie de l'Ancien Testament* de Jacob est un excellent livre, qui témoigne d'un renouveau dans l'étude religieuse de la Bible et qui, en provoquant la réflexion, prépare des progrès futurs.

[R. de V.]

Deux livres importants d'A. R. Johnson et de G. Widengren, qui ont paru en même temps et qui portent presque le même titre, traitent d'un sujet que les travaux de l'École anglaise du *Myth and Ritual* et de l'École scandinave ont mis fort à la mode ces dernières années : *le caractère sacré de la royauté en Israël.*

A. R. Johnson (1) reprend après vingt ans le thème avec lequel il avait débuté dans la carrière exégétique (Le rôle du roi dans le culte de Jérusalem, dans *The Labyrinth*, éd. S. H. Hooke, 1935), mais il y revient après avoir étudié, dans des travaux qui ont consacré sa valeur, les Psaumes, les institutions cultuelles et les formes de la pensée hébraïque, et le résultat de ces études marque profondément son nouveau livre. Celui-ci n'a ni table des matières ni titres de chapitres; son contenu peut se résumer ainsi : I, pp. 1-27. Le roi d'Israël est regardé comme étant la vie et la lumière de son peuple, *II Sam.*, XXI, 17; *Lam.*, IV, 20. Pour que la nation soit prospère, le roi doit personnifier la justice (il y a, pp. 3-7, une certaine confusion entre *ṣedaqah* et *mišpaṭ*, qui ne sont pas des concepts identiques). Le *Ps.* LXXII met en relief la place importante du roi dans l'ordre social. Son rapport avec Yahvé est déterminé par l'onction, qui lui vaut le don de l'Esprit et fait de lui « comme une extension de la personnalité de Dieu », p. 14. Ce rapport trouve son expression dans l'alliance entre David, fondateur de la dynastie, et Yahvé, le Dieu national, cf. les « Dernières Paroles de David », *II Sam.*, XXIII, 1-7 et le *Ps.* CXXXII. Malgré ce don de l'Esprit et l'adoption par Dieu, le roi d'Israël reste considéré comme un homme, par nature. — II, pp. 27-46. Rôle de Jéru-

(1) A. R. JOHNSON, *Sacral Kingship in Ancient Israel.* In-8° de 155 pp. — Cardiff, University of Wales Press, 1955. — Prix : 12 sh. 6.

salem : David a trouvé dans la Jérusalem Jébusite le culte d'Élyôn et le sacerdoce royal à la manière de Melchisédech, un rite et une « mythologie » qu'il a assumés au service de la royauté qu'il instaurait. — III, pp. 47-77. La principale fête de ce culte était la fête d'automne et c'est pendant cette fête que furent dédiés le Temple de Salomon, puis le sanctuaire de Béthel, érigé comme un concurrent par Jéroboam. Le rituel de cette fête se reconstitue à partir de données tardives; cependant déjà *Zach.*, XIV, 16 s. parle de la fête du Roi Yahvé en même temps que de la fête des Tentes. On peut alors y rattacher le *Ps.* XXIX et les Psaumes du Règne de Yahvé, *Ps.* XCIII, XCV, XCIX, qui permettent de reconnaître l'ordre de la fête : on y célébrait la domination universelle de Yahvé, on y faisait des processions où Yahvé était acclamé roi, *Ps.* XXIV (avec l'Arche), XLVII, LXVIII. — IV, pp. 77-93. Un trait plus ancien est attesté par les Psaumes qui rappellent la victoire de Yahvé sur la Mort, *Môt*, *Ps.* XLVIII, et les forces primordiales, *Ps.* XLVI, son triomphe sur les nations, *Ps.* XCVII, etc... A cette action les fidèles sont associés, *Ps.* CXLIX. — V, pp. 93-118. Le roi, incorporation du peuple, a un rôle essentiel dans ces rites. Le *Ps.* LXXXIV l'associe à Yahvé, et une interprétation rituelle permet à Johnson de maintenir l'unité du *Ps.* LXXXIX. Dans le Ps. CI, le roi davidique proclame sa loyauté à l'alliance et c'est cette justice qui le sauve. Justice et salut sont le thème des *Ps.* XVIII (= *II Sam.*, XXII) et CXVIII, où l'on retrouve une procession, qui évoque encore la fête d'automne. — VI, pp. 118-134. L'étape finale du drame rituel est l'affirmation de la suprématie du roi davidique, qui domine tous ses adversaires, parce qu'il est le « fils » adopté par Yahvé, *Ps.* II et CX, de quoi il faut rapprocher le *Ps.* XXI.

Johnson se représente finalement ainsi (pp. 124 s. et cf. déjà pp. 92 s.) le festival qui aurait été célébré à Jérusalem du X^e^ au VI^e^ siècle avant notre ère : *a*) célébration du triomphe primordial de Yahvé; *b*) sujétion de la mer cosmique et intronisation dans l'assemblée des dieux; *c*) démonstration du pouvoir de Yahvé sur le monde. Les fidèles y trouvaient : *a*) l'assurance de la victoire finale sur la Mort; *b*) un renouvellement de leur foi en Yahvé et en ses desseins sur eux et sur le monde; *c*) l'invitation à être obéissants à Yahvé et à ce qu'il demandait d'eux. Mais cela s'adressait d'abord au roi de la maison davidique, en qui résidaient les espoirs de Yahvé et de son peuple; parce qu'il incorporait la vie de la nation, il était l'acteur principal du drame rituel.

Le livre se lit avec un grand agrément. La démonstration est conduite avec une remarquable clarté, les discussions de détail sont rejetées dans les notes qui témoignent de la science et de l'information de l'auteur. On reconnaîtra — et Johnson le souligne lui-même — tout ce qu'il doit à Mowinckel, mais on notera aussi qu'il se sépare parfois de son guide (en particulier, pp. 54, n. 1; 57, n. 2) et surtout qu'il ne tombe pas dans les excès de certains représentants de la même école (ainsi il rejette fermement toute idée de déification du roi). Il n'est pas possible de tout discuter. On fera seulement deux réserves sérieuses.

1° Le texte de *Zach.*, XIV, les traditions rabbiniques et l'analogie des fêtes babyloniennes me paraissent encore des témoignages insuffisants pour affirmer l'existence à l'époque monarchique d'une fête de la royauté de Yahvé au Nouvel An d'automne (Johnson lui-même, p. 57, n. 2, rejette la théorie de Mowinckel d'une « intronisation » annuelle de Yahvé). L'hypothèse d'une influence du rituel de la Jérusalem pré-davidique, proposée indépendamment par Widengren, cf. ci-dessous, et par H. Schmid (1), est bien difficile à prouver.

(1) *Jahwe und die Kulttraditionen von Jerusalem*, dans *ZAW.*, LXVII, 1955, pp. 168-197.

2° Il est vrai que, pour cela, Johnson utilise les Psaumes du Règne de Yahvé, interprétés cultuellement. Mais il faudrait d'abord établir la date de ces Psaumes. Mowinckel les a placés avant l'exil, Johnson l'approuve (1) et ajoute un nouvel argument en rattachant à ces Psaumes du Règne le *Ps.* XXIX, où l'on a reconnu l'adaptation d'un hymne cananéen : il pourrait avoir appartenu au « rituel jébusite », p. 55. Mais on a aussi relevé les rapports étroits de ces Psaumes avec la seconde partie d'Isaïe, et on a conclu à leur origine postexilique (2). Johnson renverse le rapport et suppose une influence de ces Psaumes sur la pensée du prophète, pp. 53-54, mais il n'en fournit pas la démonstration. Personnellement, tout en affirmant l'ancienneté de la croyance en Yahvé Roi, je considère les Psaumes du Règne comme influencés par la théologie du Second Isaïe et je n'oserais pas m'en servir pour reconstituer l'hypothétique fête de la royauté de Yahvé à l'époque monarchique. J'estime, par contre, avec Johnson, que les *Ps.* II, LXXII, CX, etc... sont bien originairement des Psaumes royaux préexiliques et qu'ils nous aident à comprendre le caractère sacré qu'Israël reconnaissait à son roi. Mais ils sont des Psaumes d'intronisation royale et ils ne nous disent rien du drame cultuel que Johnson reconstitue. Malgré toutes ces réserves, son livre est important et il faut souhaiter que l'auteur éclaircisse par de nouvelles études les doutes qu'on vient de formuler.

Le rôle cultuel du roi, spécialement à la fête du Nouvel An d'automne, est encore le centre du livre de G. Widengren, paru en même temps que celui de Johnson. Il reproduit les *Frantz Delitzsch-Vorlesungen* que l'auteur avait été invité à donner à Münster en 1952 (3). Voici son sommaire : Une introduction sur « Israël et Canaan » souligne tout ce qu'Israël a hérité de la civilisation cananéenne. Suivent quatre courtes parties : I, Le roi comme chef du culte d'État et constructeur du Temple; II, Le roi comme grand prêtre, détenteur de la Tôra et possesseur de la Sagesse; III, Le roi à la fête des Tentes; IV *a*) Rituel de couronnement et intronisation céleste; *b*) Oracle de couronnement et idéologie royale. Deux *Excursus* traitent de la prophétie de Nathan et, beaucoup plus longuement, de la fête israélite du Nouvel An. Enfin 27 pages serrées contiennent l'annotation et la bibliographie.

Par les travaux précédents de Widengren, on connaît déjà, ce qu'on retrouve ici, son intérêt pour tous les problèmes du *Myth and Ritual*, l'étendue de ses curiosités et la richesse de son érudition. Il utilise des textes hébreux, rabbiniques, samaritains, araméens, ugaritiques, égyptiens, akkadiens, il a lu tous les travaux spéciaux, en toutes les langues. Mais, comme dans ses travaux précédents encore, on est déconcerté par ses méthodes et ses conclusions. Il exagère à l'extrême l'influence que Canaan exerça sur Israël : celui-ci a hérité des sanctuaires cananéens, non seulement Dan et Béthel, et Sichem, mais aussi Jérusalem. Israël a adopté le rituel de Canaan, son calendrier festal, son mobilier et son

(1) Cf. déjà sa contribution sur les Psaumes dans *The Old Testament and Modern Study*, éd. H. H. Rowley, 1951, pp. 194 s.

(2) Cf. N. H. SNAITH, *The Jewish New Year Festival*, 1947 (cité d'ailleurs plusieurs fois par Johnson mais sans indiquer les divergences de vues); H. J. KRAUS, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, 1951; A. FEUILLET, *Les Psaumes eschatologiques du règne de Yahweh*, dans *NRTh.*, 1953, pp. 244-260; 352-363.

(3) G. WIDENGREN, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, In-8° de 127 pp. — Stuttgart, Kohlhammer, 1955. — Prix : DM 10.80.

personnel cultuels, même ses dieux : El et Baal ont été fondus avec Yahvé, Anat est la « reine du ciel » de *Jer.*, XLIV, 17, la même qu'Astarté des autres textes, et pendant des siècles elle fut vénérée comme parèdre de Yahvé non seulement dans le royaume de Samarie mais aussi en Juda. Pour fonder tout cela, il n'y a guère que des références à l'*Israël* de Lods, ce qui est notoirement insuffisant. Enfin, de Canaan Israël a reçu la royauté, institution *spécifiquement* cananéenne et la plus importante des structures pour l'histoire d'Israël. Non : la royauté israélite est *spécifiquement* différente de la royauté cananéenne, pour le peu qu'on connaisse de celle-ci.

L'auteur se préoccupe peu de la date des textes et de leur critique littéraire ou historique. Il les rapproche et les combine d'une manière étonnante : P. 24 s., le costume rituel du roi est reconstitué d'après la description du costume du grand prêtre dans les textes tardifs d'*Ex.*, XXVIII et XXXIX, repris dans Ben Sira et Josèphe, le tout étant rapproché de la cantilène d'*Ez.*, XXVIII sur le roi de Tyr. — P. 34 s., le rôle du roi à la fête des Tentes est expliqué par la liturgie samaritaine qui garderait la mémoire des rites suivis dans le royaume du nord jusqu'en 722 av. J.-C. — P. 48 s., les cérémonies du couronnement telles qu'elles ressortent des textes bibliques (encore leur interprétation est-elle parfois contestable) sont complétées d'après les intronisations célestes que décrivent le *Testament de Lévi* et les écrits d'Hénoch.

L'*Excursus* sur la fête israélite du Nouvel An est caractéristique de cette méthode. Widengren pose d'emblée que la fête cananéenne du Nouvel An comprenait les actes que voici : 1) Combat contre les forces du Chaos. — 2) Mort et résurrection du dieu. — 3) *Hieros Gamos*. — 4) Intronisation du dieu sur la montagne divine du nord. D'autres auteurs ont déjà admis que les actes 1) et 4) avaient été empruntés par les israélites pour leur fête du Nouvel An, et Widengren considère ces points comme acquis. Mais il veut aller plus loin : la mort et la résurrection du jeune dieu seraient aussi des thèmes israélites et cela ressort, pense-t-il, d'un rapprochement entre les liturgies de Tammuz et des textes bibliques sur la désolation du pays, la dévastation de Jérusalem, le sommeil ou le réveil de Yahvé. Il en conclut que le roi jouait dans le rituel le rôle d'un dieu mourant et revenant à la vie. Quant au *hieros gamos*, il le trouve indiqué par le culte d'Anat comme parèdre de Yahvé (cf. ci-dessus), par les allégories d'Osée et d'Ézéchiel sur le mariage de Yahvé avec Israël, par la prostitution sacrée acceptée jusque dans le Temple de Jérusalem, par le Cantique enfin, qui s'éclairerait si on le mettait en rapport avec la fête des Tentes, le dieu mort qu'on cherche et qu'on trouve, le *hieros gamos*.

Il est douteux qu'on suive Widengren jusqu'où il veut nous conduire, mais son livre est loin d'être négligeable. Il faut le lire, il est plein d'idées, il ouvre des aperçus nouveaux et il est éblouissant de science. Mais on se demandera si les vieilles méthodes d'exégèse qui, sans négliger aucun apport extérieur, cherchent d'*abord* à expliquer les textes bibliques par eux-mêmes ne conduisent pas par des voies plus simples à des résultats plus sûrs.

[R. de V.]

Présentée comme thèse de doctorat à la Faculté de Théologie de Bonn en 1953, la monographie du Dr. Josef Scharbert sur *la douleur dans l'Ancien Testa-*

ment (1) a l'avantage d'unir un solide exposé philologique à une élaboration doctrinale assez poussée. La première partie traite du vocabulaire hébreu et passe en revue un assez grand nombre de racines (groupées dans un index à la fin). Certaines, comme עצב, אבל, שׂוח, font l'objet d'un examen approfondi. Quelques passages sont discutés en détail, comme *Job*, XIV, 22, ainsi traduit : « Oui, sa chair tombe en langueur, son souffle tarit pour lui », c'est-à-dire « toute sa personne se meurt ». Il est noté que l'hébreu n'a pas l'équivalent exact de l'allemand *Schmerz*. La seconde partie concerne la psychologie biblique de la douleur. Elle décrit ses formes sensibles, ses effets, ses manifestations, sa mimique, son expression, son action sur autrui, ses localisations. Et la troisième partie traite du problème théologique, tel que le présentent les divers écrits de l'A. T., le Pentateuque, les livres du cycle deutéronomique, les autres livres historiques, les prophètes, les écrits de sagesse, les *Psaumes* et les *Lamentations*, ainsi que *Job.*, *Is.*, LIII et *Zach.*, XII, 20 sont analysés et discutés dans la même perspective d'une expiation par un fidèle pour les autres. Il apparaît que la douleur revêt plusieurs significations : épreuve, expiation, purification, sacrifice pour les autres. La souffrance attribuée à Dieu, son repentir, sa compassion, sont autant d'effets de son amour. Il y aura lieu d'ajouter à la bibliographie utilisée les travaux récents de E. F. Sutcliffe et J. A. Sanders (cf. *RB.*, 1957, pp. 141-142).

[R. T.]

Critique textuelle du N. T. — Le codex *Climaci Rescriptus Graecus* est constitué par le texte ancien d'un palimpseste dont le texte le plus récent donne en syriaque les œuvres de Jean Climaque. Le dixième environ de ce texte grec sous-jacent avait été déjà publié en 1909 par Mrs. A. S. Lewis dans le vol. VIII des *Horae Semiticae* (cf. *RB.*, 1909, p. 640 s.). Voici maintenant une édition complète des fragments du N. T. qu'il contient, par le Rev. I. A. Moir (2), qui a réussi à déchiffrer un certain nombre de passages grâce aux rayons ultra-violets. Le volume comporte trois parties : une introduction donnant les caractéristiques du ms., la transcription du texte grec, une collation des variantes faite sur le *Textus Receptus* et accompagnée d'une étude sommaire de ces variantes. Huit planches donnent la reproduction phototypique de certains fragments. — Le texte évangélique est divisé en deux parties. La première partie est un essai de synopse évangélique, ne couvrant malheureusement qu'une portion des récits de la Passion. Cette synopse n'a rien à voir avec l'harmonie de Tatien : elle se contente de donner, à la suite, les passages parallèles des quatre évangiles. Jusqu'ici, on ne connaissait pas de textes évangéliques disposés de cette façon. La seconde partie contient de larges extraits de *Mt.* et de *Jo.*, écrits selon un texte continu mais comportant l'omission difficilement explicable d'un certain nombre de versets. Dans l'une et l'autre partie, les diverses sections sont affectées d'une numérotation d'un type particulier, très différente de ce que l'on appelle les « canons d'Eusèbe » et dont il n'a pas été possible de trouver l'équivalent dans d'autres mss. Autant de nouveautés qui pourront exciter la curiosité des chercheurs. — Le texte évangélique offre relativement peu de variantes : 43 pour *Mt.*, sur un total de 90 à

(1) J. SCHARBERT, *Der Schmerz im Alten Testament* (*Bonner Biblische Beiträge*, 8). In-8° de 235 pp. Bonn, P. Hanstein Verlag G.M.B.H., 1955. — Prix : DM 22.

(2) *Codex Climaci Rescriptus Graecus (Ms. Gregory 1561., L)*, edited by Ian A. MOIR (*Texts & Studies*, New Series, II). In-8° de XII-118 pp. et 8 pl. Cambridge University Press, 1956. — Prix : 30 sh.

100 versets, et 109 pour *Jo.*, sur un nombre de sections couvrant environ la moitié de *Jo.*, VI, 53-XXI, 2. La comparaison des variantes avec celles des principaux mss. ne donne pas de résultats très concluants. Beaucoup sont attestées par l'ensemble des onciaux; quant aux autres, il est difficile de les rattacher à un type de texte déterminé. Malgré tout, le témoignage d'un ms. datant du VII^e^ ou VIII^e^ siècle n'est jamais à dédaigner, et l'on saura gré au Rev. I. A. Moir du soin avec lequel il en a mené à bien l'édition. La typographie de l'ensemble est parfaite. [M.-E. B.]

Les lecteurs de cette Revue ont été informés déjà de la parution d'un *Nouveau Sabatier* (*Vetus Latina*) destiné à rassembler les restes de la vieille version latine de la Bible (cf. *RB.*, 1951, p. 455 s.). Après la Genèse, comprenant quatre fascicules parus au rythme d'un par an (cf. surtout *RB.*, 1952, p. 219 s.), voici le premier fascicule du volume 26, contenant *l'épître de Jacques* (1). Le haut de chaque page est occupé par l'édition du texte, disposé toujours sous cette forme : d'abord un texte grec accompagné des principales variantes connues; puis, sous chaque ligne du grec, le texte latin distribué lui-même en trois ou quatre lignes selon les grandes familles textuelles : africaine (quelques bribes seulement), européenne, espagnole, Vulgate, etc... Chaque texte est toujours donné intégralement, de façon continue (comme dans l'édition de la *Vetus Latina* de Jülicher), ce qui permet au premier coup d'œil de prendre une vue d'ensemble de l'état du texte biblique. Aucun sigle, ici, pour préciser les témoins du texte, sinon la lettre désignant la famille textuelle. — L'apparat critique est réparti en trois registres. Plus exactement, un premier registre de notes indique les témoins manuscrits qui sont lacuneux à la section considérée. Un second registre donne l'apparat critique proprement dit : principales variantes du grec et du latin avec les différents témoins qui les appuient. Un troisième registre contient, pour chaque verset, la transcription intégrale des témoins patristiques. Contrairement à ce que l'on pourrait penser en lisant cette description, le tout demeure parfaitement clair et fort bien conçu, chaque registre ayant son utilité propre. En jetant un coup d'œil sur le texte lui-même, on prend aussitôt une vue d'ensemble des différentes variantes. En consultant le second registre, on sait aussitôt quels sont les témoins qui soutiennent ces variantes. Quant au troisième registre, il permet de refaire la synthèse d'un texte patristique déterminé. Bien entendu, il faudra toujours avoir près de soi le fascicule d'introduction contenant l'explication des sigles patristiques, mais il était difficile de ne pas en passer par là. Je pense donc que, malgré certaines critiques que l'on a pu faire, cette édition est aussi claire et pratique qu'il était possible de la réaliser.

[M.-E. B.]

Depuis quelques décades, l'attention des spécialistes de la critique textuelle du N. T. s'est portée sur les anciennes versions évangéliques, dont on reconnaît chaque jour un peu mieux l'importance. Comme suite à ses nombreuses études sur ce sujet, A. Vööbus vient de faire paraître deux brochures qui ne sont pas

(1) *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel.* Nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron. *Bd. 26.* Epistulae Catholicae; Apokalypsis. *1. Lieferung: Jac.* In-4° de 64 pp. Freiburg, Herder, 1956. — Prix : broch. DM 14; souscription : DM 11,90.

sans intérêt. La première concerne *l'histoire de l'ancienne version géorgienne des évangiles* (1). Après avoir montré combien les principaux mss. actuellement publiés (Adish, et surtout Opiza et Tbeth) donnent un texte qui a subi de nombreuses révisions, il souligne l'importance de témoins tels que les lectionnaires ou les citations patristiques anciennes pour retrouver la teneur primitive du texte géorgien. Puis il apporte quelques exemples nouveaux à l'appui de la thèse, aujourd'hui de plus en plus acceptée, selon laquelle l'ancienne version géorgienne aurait été faite sur une version arménienne, antérieure à celle de Zohrab, qui a laissé des traces dans la littérature patristique arménienne ancienne. Cette version arménienne ancienne dépendrait elle-même d'une tradition syriaque, ce qui expliquerait les syriacismes passés dans la version géorgienne.

[M.-E. B.]

Déjà en 1932, le Professeur A. Allgeier avait attiré l'attention des spécialistes sur l'importance des leçons anciennes données par le codex syriaque Philipps 1388. A. Vööbus a pu étudier un grand nombre de mss., dispersés aux quatre coins de l'Europe (Paris, Rome, Berlin, etc...) et il s'est vite rendu compte que la moisson des leçons anciennes conservées dans nombre de ces mss. (2) pouvait être abondante. Il en donne un premier aperçu dans la présente brochure, grâce à quelques exemples des plus caractéristiques, puis il indique les grandes lignes du travail qui serait à faire pour dépouiller systématiquement ces témoins, encore ignorés aujourd'hui, de la *tradition textuelle syriaque ancienne*. On voit que le travail ne manque pas pour ceux qui voudraient se spécialiser dans le domaine un peu austère de la critique textuelle. A. Vööbus, servi par la connaissance étendue qu'il possède des langues anciennes, a déjà beaucoup fait dans ce domaine. Souhaitons qu'il puisse un jour éditer quelques-uns de ces textes dont il a souligné l'importance.

[M.-E. B.]

Saint Matthieu. — Ernst Lohmeyer n'a pu mener à terme le *Commentaire de Matthieu* qu'il préparait depuis longtemps comme une œuvre parallèle à son Commentaire de Marc et qui devait couronner ses travaux sur les trois évangiles synoptiques. La guerre de 1939, puis les difficultés de l'après-guerre et le rectorat de l'Université de Greifswald, enfin son arrestation et sa fin tragiques en 1946 l'ont empêché d'achever son œuvre. Les matériaux qu'il laissait n'étaient ni complets ni également fixés : seuls les chap. XXI-XXII se trouvaient dans une forme prête pour l'impression, d'autres (VI-VII, X-XI, XXIV-XXV) faisaient totalement défaut, le plus souvent il s'agissait de développements partiels, d'esquisses successives et se corrigeant l'une l'autre, voire de simples remarques ou annotations, et cela sur des papiers de fortune tels qu'ils tombent sous la main d'un soldat en campagne. Combler les vides de cette documentation fragmentaire afin d'en tirer un commentaire complet eût été noyer la pensée originale de Lohmeyer

(1) A. Vööbus, *Zur Geschichte des altgeorgischen Evangelientextes* (Paper of the Estonian Theol. Soc. in Exile, 4). In-8° de 40 pp. Stockholm, 1953. — Prix : 1,40 dol.

(2) A. Vööbus, *Neue Materialen zur Geschichte der Vetus Syra in den Evangelienhandschriften. Ein vorläufiger Bericht über die neuen Funde* (Idem, 5). In-8° de 20 pp. Stockholm, 1953. — Prix : 0,50 dol. — Commander ces livres chez : Dean Jakob Aunver, Odensgatan 15-I, Uppsala, Suède.

dans un ensemble hétérogène; l'éditeur chargé de ce précieux héritage, le Prof. Werner Schmauch, disciple et ami du disparu, a préféré garder intacte la rédaction de son maître. Le volume qu'il publie aujourd'hui dans la collection Meyer, à laquelle Lohmeyer destinait son ouvrage, respecte le plus fidèlement possible les intentions et la réalisation exprimées dans le manuscrit (1). Sa tâche n'a pas été facile. Pour la forme de l'exposé, il a adopté celle du Commentaire de Marc, reprise d'ailleurs par Lohmeyer lui-même dans sa rédaction des chap. XXI-XXII. Dans ce cadre il a disposé au mieux les développements consistants et les morceaux isolés. Bien des Notes étaient déjà prévues, et jusqu'au chap. v leur place était assignée; il a réparti de son mieux celles qui n'avaient pas de place fixée et classé aussi sous cette rubrique maintes remarques de détail qui semblaient dignes d'être retenues; les quelques notes qu'il a ajoutées de lui-même sont distinguées par un astérisque. Les indications bibliographiques, qui s'arrêtaient avec 1939, ont été naturellement complétées d'après les publications plus récentes. Le plus malaisé était assurément de choisir entre des esquisses divergentes touchant l'ordonnance de l'exposé ou le texte lui-même; renonçant, faute de place, à les publier parallèlement, il les a sélectionnées ou combinées de façon à obtenir un ensemble aussi satisfaisant et aussi fidèle que possible. A part cette organisation nécessaire, dont l'éditeur assume la responsabilité, c'est bien Lohmeyer et lui seul qui nous parle. Et comme il a déjà parlé dans le commentaire de Marc dont celui-ci devait être le parallèle, ainsi que dans ses autres grands ouvrages, le lecteur n'aura pas de peine à retrouver sa pensée dans cette dernière expression demeurée inachevée. De fait, l'éditeur doit être loué du soin et de l'abnégation avec lesquels il a accompli sa tâche : le résultat est un ouvrage qui, mis à part les six chapitres non commentés et quelques autres lacunes importantes (2), nous fournit de l'ensemble du premier évangile une exposition bien documentée et très riche. Seul un usage assidu permettra d'explorer cette richesse, et il ne peut être question ici d'entrer dans le détail des solutions. Relevons seulement, en ce qui concerne la critique littéraire, l'observation renouvelée en maint passage que Matthieu ne dépend pas directement de Marc, mais dérive avec lui d'une tradition commune. Quant à la doctrine, on peut être assuré de retrouver ici cette pénétration exigeante et théologique qui caractérise les œuvres de Lohmeyer. Prononcés au soir de sa vie et dans des circonstances particulièrement émouvantes, ces *ultima verba* seront recueillis par les exégètes avec autant de piété envers leur collègue disparu que de profit pour leurs travaux.

[P. B.]

L'excellent *Commentaire de s. Matthieu* par le Dr. J. Schmid vient de paraître dans une troisième édition « retravaillée » (3). Ce qualificatif n'est pas un vain

(1) *Das Evangelium des Matthäus.* Nachgelassene Ausarbeitungen und Entwürfe zur Uebersetzung und Erklärung von Ernst Lohmeyer. Für den Druck erarbeitet und herausgegeben von Werner Schmauch (Kritisch-exeg. Komm. über d. N. T. begr. v. H.A.W. Meyer, Sonderband). In-8° de 10*-429 pp. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1956. — Prix : DM 22.

(2) Ainsi la section XVI, 13-20 ne comporte que quelques courtes réflexions sur les versets 13, 15 et 17, occupant en tout quatorze lignes. Situation analogue pour XVI, 24-28; XVIII, 1-9, 21-35. Manquent complètement VIII, 19-22; XII, 22-45; XVIII 10-20; XX, 1-16.

(3) Joseph Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus* übersetzt und erklärt (Regensburger Neues Testament, 1. Band). Dritte, von neuem umgearbeitete Aufl. In-8° de 402 pp. Regensburg, Friedrich Pustet, 1956. — Prix : kart. DM 13,80; rel. toile 15,80.

mot : si le nombre des pages est passé de 277 à 402 (1), ce n'est pas seulement parce que l'ancienne typographie en caractères gothiques très serrés a été remplacée par une autre en caractères latins, beaucoup plus aérée et lisible, c'est aussi parce que de très nombreuses additions sont venues, presque à chaque page, corriger ou compléter le texte. Ainsi, dans l'Introduction, la « Formgeschichtliche Methode » est évoquée par quelques nouveaux paragraphes, la fidélité de la tradition des Paroles est légèrement tempérée au bénéfice des adaptations rédactionnelles dues à la communauté primitive, le caractère systématique du premier évangile et son indifférence pour la chronologie et la topographie sont davantage soulignés. La solution esquissée du problème synoptique reste la même, avec une réserve plus marquée en ce qui concerne la dépendance de Mt. grec par rapport à un original araméen (p. 32). J. Schmid ne semble pas faire suffisante justice aux aramaïsmes de Mt.; et par ailleurs l'explication des rapports entre Mt. et Lc. (pour les Logia) reste sommaire : sur ce point en particulier les intéressantes analyses de Vaganay auraient mérité une plus attentive considération. La date de Mt. est retardée : non plus avant mais après 70, et ceci surtout à cause de XXII, 6 s. (pp. 31 et 310 s.). Les nombreux remaniements du Commentaire concernent souvent les problèmes littéraires : meilleures analyses de la composition de Mt. et de ses rapports avec Mc. et Lc. : le chap. XXIII en fournit un bon exemple. Un intérêt plus grand est accordé aux résonances ecclésiastiques de Mt. : voir la parabole de l'ivraie, les « Gemeinderegeln » du chap. XVIII, ou encore la formule trinitaire de XXVIII, 19 qui est reconnue maintenant comme représentant une étape dans le développement de la profession baptismale, rédigée par Mt. « selon la pratique de son époque » (p. 394). Souvent la doctrine est mieux approfondie, soit par des développements plus amples (par ex. la Tentation de Jésus), soit par de nouveaux Excursus : le Père qui est au ciel (pp. 126-128), la notion et le contenu de la Révélation d'après la tradition synoptique (pp. 199-203), la personne de Pierre dans le N. T. (pp. 254-260). En ce dernier cas une juste réfutation est opposée à la thèse de Cullmann sur une sujétion de Pierre à Jacques. De nouvelles références aux dires rabbiniques sont volontiers ajoutées; mais on s'étonne de ne pas voir utilisés les documents de Qumrân, par ex. sur XVIII, 15-17. Sans que leurs auteurs soient nommés, des opinions récentes sont examinées et rejetées, ainsi celle du P. Bonsirven sur V, 32 (p. 104) et celle de A. Feuillet sur le discours eschatologique (p. 334 : « Jede Bezugnahme auf das Ende Jerusalems fehlt »; p. 341 : en XXIV, 43-XXV, 30 « das *individuelle* Schicksal in den Vordergrund gerückt wird. An den *Tod* des einzelnen ist jedoch dabei nicht gedacht »). On relèvera avec intérêt que la parabole des mauvais vignerons est fortement interprétée, contre certaines tendances modernes, d'un rejet du peuple juif, — et non seulement de ses chefs, — dont la vigne, c'est-à-dire le Royaume, est désormais confiée à un autre peuple qui est l'Église. Remarquable aussi que les mots « Fils du Dieu vivant » en XVI, 16 sont tenus maintenant pour une addition de Mt. à entendre au sens de la « wesenhafte Gottessohnschaft », et aussi que la parole sur la Primauté n'a pas été omise par Mc., Lc. mais insérée ici par Mt., sans que pour autant soit mise en doute son historicité, si fortement garantie par sa rédaction aramaïsante et par l'appui qu'elle reçoit d'autres passages évangéliques, notamment *Lc.*, XXII, 32 et *Jo.*,

(1) Je n'ai pas en main la deuxième édition et compare avec la première, parue en 1948; sur celle-ci, cf. *RB.*, 1950, pp. 294-296.

XXI, 15-17. Les résurrections de XXVII, 52 s. sont discutées attentivement, mais c'est pour écarter l'allusion à une descente aux enfers par laquelle le Christ aurait délivré des justes de l'A. T., si bien que nous restons devant une « mysteriöse Szene » et des « unlösbare Fragen » (p. 376). — Ces exemples, que l'on pourrait aisément multiplier, suffiront à faire voir avec quel soin le Dr. J. Schmid a remanié son œuvre, y alliant toujours davantage le respect de la tradition et la liberté d'une saine critique.

[P. B.]

Saint Jean. — Lorsqu'il mourut, à la fin de 1953, le Rev. R. H. Lightfoot laissa un *commentaire sur l'évangile de saint Jean* qu'il n'eut pas le temps de publier. Cette publication vient d'être faite par les soins de C. F. Evans (1). Le commentaire proprement dit (avec les notes qui l'accompagnent) était achevé à la mort de Lightfoot et put être publié tel quel. Mais l'ouvrage ne comportait pas d'introduction; Mr. Evans a comblé cette lacune en rassemblant, au début du volume, un certain nombre d'études partielles laissées par l'Auteur. L'ouvrage, comme tous ceux de la *Clarendon Bible*, s'adresse aux gens cultivés qui, même sans posséder de connaissances spéciales en grec, veulent se familiariser avec la pensée religieuse et théologique des écrits du Nouveau Testament. Toute discussion technique sera donc évitée, mais il est facile de comprendre que, sous cet apparent dépouillement de toute érudition, l'Auteur est au courant des principaux problèmes que pose le quatrième évangile. Les études rassemblées en guise d'introduction permettent de se faire une idée des positions adoptées par Lightfoot dans les principales questions controversées. A la suite de Manson, il estime que le quatrième évangile (qui n'est pas de l'apôtre Jean) nous transmet substantiellement des traditions d'origine palestinienne, mais qui se sont développées, surtout par élaboration théologique, en passant par Antioche, puis Éphèse. Cet évangile doit être commenté dans l'ordre des péricopes actuellement donné par la tradition manuscrite unanime; s'il y a parfois des heurts dans la succession des idées ou des événements, cela provient de ce que des matériaux différents ont été rassemblés par l'évangéliste, qui se soucie plus, par ailleurs, de l'ordre théologique que de l'ordre historique des événements qu'il rapporte (cf. l'expulsion des vendeurs du Temple, placée au début du ministère). Avec la plupart des auteurs modernes, L. admet une division bipartite pour l'évangile : manifestation publique du Sauveur (II, 12-XII, 50) et livre de la Passion (XIII, 1 ss.). La section *Jo.*, I, 19-II, 11 forme une introduction à l'ensemble; avec raison, L. souligne (p. 93) combien l'épisode des Noces de Cana (II, 1-11) fait corps avec ce qui précède, mais il me semble difficile de séparer I, 19-II, 11 du reste du livre des « signes » : le témoignage du Baptiste, comme le miracle de Cana, ne sont-ils pas les premiers actes de cette « manifestation » du Christ qui durera tout au long de son ministère et trouvera son point culminant dans la résurrection-exaltation? La suite du texte est ainsi divisée : II, 12-IV, 54, opposition entre l'ancien et le nouvel ordre de choses; V, 1-47, conflit entre les deux ordres; VI, 1-71, le Pain vivant; VII, 1-X, 39, l'Eau vive, la Lumière, etc...; X, 40-XI, 53, Résurrection et Vie; XI, 54-XII, 50, le Roi messianique. Chaque section est composée

(1) R. H. LIGHTFOOT, *St. John's Gospel. A Commentary.* Ed. by C. F. EVANS, *with the Text of the Revised Version.* In-8° de XIV-368 pp. Oxford, Clarendon Press, 1956. — Prix : 30 sh.

d'un miracle et d'un ou plusieurs discours qui en explicitent le sens profond. L. note aussi l'intérêt spécial que Jean porte aux fêtes juives (p. 20), la division des fêtes commandant plus ou moins la division des sections. Mais alors, pourquoi ne pas séparer les sections 4 et 5 à x, 22, qui va introduire une fête nouvelle? — Très justement, l'Auteur insiste sur l'arrière-plan profondément juif que l'on peut discerner derrière l'évangile (pp. 45-49) et qu'il est indispensable de connaître pour comprendre la véritable portée de l'écrit johannique. Dans le cours du commentaire, ce souci de replacer le quatrième évangile dans son cadre juif demeurera une des préoccupations constantes de l'auteur. On regrette toutefois qu'il ne soit pas fait allusion une seule fois aux textes de Qumrân, bien connus dès 1953. — Le commentaire proprement dit, qui se développe sections par sections, donne d'abord le texte évangélique selon la *Revised Version*, puis une *exposition* religieuse et théologique, enfin un certain nombre de notes exégétiques, qui demeurent malgré tout très simples et accessibles à l'ensemble des lecteurs cultivés. Lightfoot doit beaucoup à ses devanciers, spécialement au commentaire de Bernard et au volume de Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel;* mais il reste malgré tout assez personnel. Les idées sont clairement exposées, sans discussion superflue. Lightfoot ne veut pas entrer à fond dans l'examen des problèmes controversés; il se contente de donner à ses lecteurs le fruit de ses réflexions et de ses méditations sur l'interprétation théologique que le quatrième évangile veut nous transmettre de la tradition synoptique. Avec raison, il admet la portée symbolique de nombre de détails donnés par l'évangéliste, sans cependant tomber dans les excès d'un Loisy. S'ajoutant aux travaux de Hoskyns, de Dodd, de Barrett, ce volume permettra aux lecteurs de langue anglaise de se familiariser avec la pensée johannique, dont l'étude a tant progressé depuis quelques décades.

[M.-E. B.]

Le Rev. Martin W. Schoenberg vient de publier une traduction anglaise du petit livre du Dr. William Grossouw : *Het Christendom van Johannes* (1), paru pour la première fois en 1942 et dont il a été fait déjà une adaptation française : *Pour mieux comprendre saint Jean* (Bibliotheca Mechliniensis, 10). Dans ce livre, l'Auteur ne veut pas donner une introduction au quatrième évangile, au sens classique du mot, mais il a l'intention de mettre le catholique d'aujourd'hui en contact avec la pensée johannique. On appréciera spécialement son premier chapitre dans lequel il montre combien le mode de pensée johannique diffère profondément de nos modes de penser occidentaux; Jean est un sémite pour qui il n'existe pas de « concepts », d'idées abstraites, mais une réalité vivante, difficile à étreindre par des mots. Pour cette raison, le vocabulaire dont se sert saint Jean (vie, lumière, amour, Fils unique) revêt une fluidité et une amplitude inconnues à nos langues occidentales, et des mots très divers pour nous recouvrent en fait la même réalité. Une fois ces précisions apportées, nécessaires pour comprendre saint Jean, l'auteur analyse les principaux thèmes johanniques : lumière, vie, amour, *Logos*, Fils, Sauveur, etc... L'étude sur le *Logos* est particulièrement nuancée; le Dr. Grossouw ne pense pas que Jean dépende ici de

(1) William Grossouw, *Revelation and Redemption. A Sketch of the Theology of St. John.* Translated and Edited from the Dutch by Rev. Martin W. Schoenberg. In-8° de 134 pp. Westminster, Maryland, The Newman Press ,1955. — Prix : 2,25 dol.

Philon, ni des conceptions philosophiques courantes de son temps, mais bien de l'Ancien Testament et de son contact personnel avec le Christ. Toutefois « il reste possible que le désir de se rencontrer avec la mentalité grecque ait influencé le choix du terme *Logos* » (p. 73). On aurait aimé que, comme ici, le recours à l'Ancien Testament fût plus fréquent pour expliquer des thèmes johanniques comme ceux de lumière, par exemple. Il n'en demeure pas moins vrai que ce petit livre, écrit par un auteur qui étudie saint Jean depuis longtemps déjà, offrira aux lecteurs non spécialistes une excellente introduction à la lecture souvent si déroutante de saint Jean.

[M.-E. B.]

Saint Jean-Baptiste. — Dans la collection des « Maîtres spirituels » M. l'abbé J. Steinmann présente *St Jean-Baptiste et la spiritualité du désert* (1). Une première partie traite de « Jean dans l'histoire et la tradition ». Les origines du Baptiste, sa prédication et son baptême, ses relations avec Jésus, sa mort, les suites de son mouvement dans l'Église primitive et en dehors du christianisme, tout cela est étudié dans les littératures néotestamentaire, apocryphe et mandéenne, avec de nombreuses citations des textes et de judicieux commentaires. La note nouvelle résulte évidemment des rapprochements avec la littérature essénienne récemment découverte à Qumrân; mais on peut craindre que cette note soit parfois forcée, étant donné surtout le genre littéraire de ce petit ouvrage qui ne permettait pas de justifier scientifiquement certaines affirmations hardies (2). Il est bien probable que J.-B. ait été en relation avec les Esséniens de Qumrân et leur doive quelque chose de sa conduite et de son message. Mais rien ne permet encore d'affirmer qu'il a appartenu à leur communauté comme novice; le ton du *Benedictus* ne trahit nullement une « piété essénienne » (p. 57); Apollos et les Johannites d'Éphèse ne peuvent passer sans preuve sérieuse pour « une branche particulière de l'essénisme johannite » (p. 113); et l'essénisme de l'Épître aux Hébreux (p. 114 s.) demanderait aussi à être plus solidement établi. Ces suggestions sont dignes d'intérêt, mais un peu hâtives, et risquent d'abuser un public non initié à la complexité de ces problèmes. J'ajouterai, d'une façon plus générale, que nous devons nous méfier aujourd'hui du danger de « pan-essénisme ». Les découvertes de Qumrân sont d'un prix inestimable en ce qu'elles font revivre à nos yeux une physionomie du Judaïsme naguère oblitérée par la masse des écrits rabbiniques qui remplissaient notre horizon. Mais cette aubaine inespérée ne devrait pas entraîner une nouvelle erreur de perspective : le mouvement essénien n'était pas le seul parce que seul un heureux hasard vient de nous le faire mieux connaître. Les moines de Qumrân n'étaient pas les uniques tenants d'un judaïsme différent du pharisaïsme orthodoxe; il y eut sans doute à côté d'eux, et en pleine vie du peuple, d'autres tendances, d'autres groupements peut-être, qui partageaient avec des nuances diverses les mêmes aspirations de piété apocalyptique, d'ascèse eschatologique, voire la même vue dualiste du

(1) Jean Steinmann, *St Jean-Baptiste et la spiritualité du désert* (Coll. « Maîtres spirituels »). In-12 de 192 pp., avec de nombreuses illustrations. Paris, Éditions du Seuil, 1955. — Prix : 300 fr.

(2) Pour un examen plus technique et mieux nuancé de ce problème, voir les articles de M. l'abbé Joseph Schmitt, *Les écrits du Nouveau Testament et les textes de Qumrân*, parus dans la *Revue des Sciences Religieuses*, 1955 et 1956; notamment, en ce qui concerne Jean-Baptiste, 1955, pp. 394-401; 1956, pp. 55-74; 261-267.

combat entre Dieu et Satan, entre le bien et le mal. Le monastère de Qumrân n'est pas forcément la source immédiate des conceptions analogues aux siennes que nous retrouvons dans le christianisme primitif, encore qu'il les éclaire d'une précieuse lumière à titre de foyer typique et désormais mieux connu. Si Jean, Jésus et les premiers chrétiens avaient reçu tant de choses par emprunt direct aux Esséniens, on s'expliquerait mal que ceux-ci ne soient jamais nommés dans le N. T., sinon par une consigne de silence qu'il faudrait justifier; il en va autrement s'ils ont puisé dans un bien commun à tout le judaïsme fervent d'alors, dont les Esséniens de Qumrân sont assurément des représentants de première valeur, mais sans doute pas exclusifs. Pour prendre un exemple qui me ramène à l'ouvrage de J. Steinmann, je trouve excessif d'attribuer à la première communauté de Jérusalem « une vie ... étroitement calquée sur celle des communautés essénienes » (p. 112). Il y a certes la mise en commun des biens, mais elle était facultative chez les premiers chrétiens, et sous cette forme mitigée il n'est pas sûr que les Qumrâniens en aient eu le monopole; quant aux prières en commun et aux repas de caractère religieux, ce sont là traits communs à tout le Judaïsme. Et que dire de cette assiduité au culte du Temple (*Act.*, II, 46, etc.) qui est plutôt contraire à la pratique essénienne?

La deuxième partie propose des vues suggestives sur la « spiritualité du désert », ce lieu biblique et traditionnel du dépouillement où l'homme rencontre Dieu mais aussi Satan, où par la prière, le jeûne, le célibat, il mène pour sa part le combat eschatologique, dans la retraite mais non sans rayonnement apostolique. « La vie du moine au désert est de l'apocalypse en acte » (p. 175). Vie solitaire, mais aussi vie communautaire, hiérarchisée et disciplinée. Le monachisme est né du désert, et le monachisme égyptien trouve maintenant ses lointaines origines dans celui de Qumrân. Cette dernière vue devient aujourd'hui bien probable, mais il faudra aussi l'étayer et on doit espérer que les historiens de l'Église éclaireront l'évolution qui peut mener du Maître de justice à St Pachôme. L'ouvrage, écrit d'une plume intelligente et alerte, se termine par quelques pages sur l'iconographie de St Jean-Baptiste; des illustrations nombreuses et fort bien choisies parsèment d'ailleurs tout ce petit volume et contribuent à rendre sa lecture très attachante (1).

[P. B.]

Personne et mission de Jésus. — Erik Sjöberg, qui avait étudié naguère le personnage du « Fils de l'Homme » dans les Paraboles d'Hénoch (cf. *RB.*, 1948, pp. 135-137), poursuit sa recherche en examinant maintenant *dans les Évangiles* le thème du *Fils de l'Homme caché* (2). Il s'agit du fameux problème du « Secret messianique ». Si Jésus a vraiment été et s'est su le Messie, pourquoi l'a-t-il si peu déclaré ou de façon si obscure? pourquoi a-t-il ordonné le silence à ceux qui le reconnaissaient? Aux yeux de plusieurs critiques, ce « secret » est factice et sans réalité historique : pour Wrede, c'est un expédient imaginé par la première communauté pour justifier sa foi au Messie ressuscité en prétendant, contre l'évidence des faits, que Jésus s'était déjà dit Messie durant sa vie terrestre;

(1) P. 92, l. 33, lire « orientale ».

(2) Erik Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* (Acta Reg. Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis, LIII). In-8° de x-287 pp. Lund, Gleerup, 1955. — Prix : 30 cour. suéd.

pour Bousset et Dibelius, c'est un moyen apologétique d'expliquer l'échec apparent et gênant du ministère de Jésus; pour Ebeling, c'est un artifice littéraire destiné à donner aux lecteurs chrétiens une haute idée du mystère qui leur est communiqué. Sjöberg démolit ces théories par une critique très serrée et leur oppose, en développant une intuition d'Otto, les conceptions de l'apocalyptique juive qui préparent, expliquent et rendent historiquement vraisemblable le thème évangélique du Messie caché. Il s'emploie d'abord, dans ses deux premiers chapitres, à retrouver dans les écrits du judaïsme les deux thèmes connexes du Mystère des desseins de Dieu (chap. I) et du Messie caché (chap. II). Les cercles apocalyptiques juifs, notamment celui de Qumrân, se considèrent comme des initiés auxquels les secrets divins, déposés dans les Écritures mais longtemps voilés, sont maintenant découverts en vue de la fin qui approche; à côté de secrets théosophiques et cosmogoniques, il y a surtout (notamment à Qumrân) ceux qui concernent le plan divin du salut et la crise eschatologique où il va déboucher. Or c'est exactement cette conception qui se retrouve dans les écrits du N. T. (sauf *Act.*, *Jac.*), notamment dans les Épîtres de la Captivité, en *Rom.*, XVI, 25-27 et *I Cor.*, II, 6-16 (ici avec une influence secondaire de l'hellénisme), avec cette différence que l'événement eschatologique est donné comme déjà survenu : dans le Christ l'œuvre du salut vient de s'accomplir, et la connaissance de ce Mystère est révélée à ceux qui croient en Jésus. — Dans la mesure où le judaïsme apocalyptique accordait un rôle au Messie dans l'événement eschatoogique, il était normal qu'il le conçût, lui aussi, comme d'abord caché et ensuite révélé. De fait, ce thème se rencontre dans les écrits juifs, mais avec des nuances (chap. II). Pour *I Hen.*, *IV Esdr.* et quelques autres, il s'agit d'une préexistence céleste : le Fils de l'Homme est caché depuis toujours auprès de Dieu, en attendant le jour de sa révélation qui sera la manifestation glorieuse du jour eschatologique. Rien n'est dit d'une étape intermédiaire de vie cachée sur la terre; l'identification d'Hénoch avec le Fils de l'Homme ne doit pas être interprétée en ce sens, comme une incarnation terrestre; il s'agit plutôt d'une exaltation finale d'Hénoch au rang d'un personnage céleste, et le chap. 71 qui propose cette identification curieuse peut être considéré comme un « Nachtrag » (p. 46 note; cf. déjà le chap. VIII du livre antérieur de Sjöberg, *RB.*, 1948, p. 136 s.). Le thème du Messie vivant caché sur la terre dès avant sa manifestation, qui serait plus proche du thème chrétien, se rencontre à vrai dire dans les écrits rabbiniques, mais son origine ne paraît pas remonter plus haut que le II^e^ de notre ère : dans cette forme du thème, le Messie est conçu, soit comme homme ordinaire simple « Messias designatus », soit comme déjà réellement Messie mais non encore manifesté. Quant à l'idée d'un état de souffrance expiatrice qui assimile le Messie caché au Serviteur d'Isaïe, elle n'est attestée qu'à partir de la fin de l'époque tannaïte et remonte tout au plus au II^e^ s. ap. J.-C., où elle a pu naître à l'occasion de grandes épreuves comme la guerre d'Hadrien. Joachim Jeremias a cru pouvoir lui assigner des origines plus anciennes, préchrétiennes, mais Sjöberg consacre un Excursus (pp. 255-273) à réfuter ses arguments. Le Fils de l'Homme d'Hénoch reçoit bien quelques traits du Serviteur, mais non celui de la souffrance; et rien n'autorise non plus à découvrir le Messie souffrant dans les écrits de Qumrân (p. 86 note 2, contre Dupont-Sommer). Ainsi les écrits juifs contemporains de l'Évangile ne produisent pas un exact parallèle du Messie caché et souffrant tel que Jésus l'a été pour la première foi chrétienne, mais ils fournissent le cadre où cette foi a pu naître et dont elle reçoit sa vraisemblance historique en pleine

terre palestinienne. Reste à voir comment cette foi s'est exprimée dans les Évangiles, et dans quelle mesure elle peut se réclamer de Jésus lui-même : c'est l'objet des deux autres chapitres. Le chap. III, le plus considérable (pp. 99-214), s'emploie à dégager le témoignage évangélique en distinguant ses différentes couches : les rédactions de Marc, de Matthieu et de Luc; la tradition sous-jacente à Marc et la tradition des Logia sous-jacente à Matthieu et Luc; les traditions propres à Matthieu et à Luc; enfin le quatrième évangile. Ce sont des analyses poussées, qui profitent beaucoup de la « Formgeschichtliche Methode ». Chez Marc, le « secret messianique » apparaît comme un thème systématique et central; Matthieu et Luc ne le gardent qu'affaibli, dans la mesure où ils suivent Marc, et leur façon de le mêler avec des déclarations ouvertes sur Jésus Messie témoigne qu'ils n'en sentent plus personnellement l'intérêt. Quant au thème johannique du Fils de Dieu qui se manifeste sans être compris, bien qu'analogue au thème de Marc, il en est différent et représente une forme plus tardive, influencée par le gnosticisme hellénistique. Pour en revenir à Marc, la distinction entre son activité rédactionnelle et la tradition antérieure qu'il recueille permet de discerner son apport personnel dans l'exploitation du thème : c'est lui qui a ajouté les consignes de silence données aux miraculés ou aux démoniaques, lui qui prête à l'enseignement parabolique l'intention de cacher le Mystère aux non initiés, bref c'est lui qui conçoit Jésus comme *voulant* cacher le secret de sa personne. Rien de tel dans la tradition dont il dépend, comme non plus dans la tradition des Logia : là Jésus n'ordonne pas aux miraculés de se taire, il laisse entendre de diverses façons que le Règne de Dieu est déjà présent en sa personne, ce qui implique qu'il est le Messie, et ses paraboles sont destinées à éclairer. Toutefois, déjà dans cette tradition la plus ancienne, il y a un vrai secret messianique dont la systématisation de Marc n'est qu'une exagération : un secret non voulu par Jésus, mais imposé par la situation même. Du fait que le Messie est venu avant l'événement eschatologique qui doit le manifester glorieusement (ici sa Résurrection), il demeure nécessairement caché par sa condition humble à tous ceux qui ne s'ouvrent pas à une grâce divine de révélation. Situation qui résulte normalement des présupposés de l'apocalyptique exposés ci-dessus et qui se réalise ici : Jésus fait des miracles qu'il ne cache nullement, mais il faut savoir comprendre leur sens messianique (*Mt.*, XI, 5 s. par.); ses paraboles parlent du Règne de Dieu en des images aussi suggestives que possible, mais une sagesse venue de Dieu est nécessaire pour percevoir la nature spirituelle et encore cachée de ce Règne, « Entende, qui a des oreilles ! » De fait, les foules sont stupéfaites par la puissance numineuse de cet homme sans parvenir à pénétrer son mystère; les disciples eux-mêmes ne découvrent en lui le Messie qu'après un certain temps, par une révélation du Père (*Mt.*, XVI, 17), et même alors ils restent fermés à l'aspect souffrant de sa mission. Il y a là un véritable « secret messianique », bien conforme aux conceptions apocalyptiques, antérieur à la forme systématique que lui a donnée Marc, et attesté par les plus anciennes couches de la tradition évangélique. — Peut-on remonter de cette tradition primitive à la pensée de Jésus lui-même? Sjöberg pense que oui, et il le fait dans le chap. IV. Il s'insurge fortement contre le scepticisme radical de certains *Formgeschichtler* et maintient la possibilité d'obtenir sur la personne historique de Jésus des vraisemblances — la science historique ne peut prétendre à autre chose — si fortes qu'elles équivalent à des certitudes. Il commence par recueillir un certain nombre de paroles qui peuvent être rapportées à Jésus lui-même : le logion de *Mc.*, IV, 11 s. si on l'entend avec

Jeremias selon sa valeur primitive, sans l'application et la pointe que lui a données Marc; le logion de *Mt.*, XVI, 17 ss. qui doit être authentique encore qu'inséré par Matthieu au récit de la Confession de Césarée (avec Cullmann); le « Confiteor tibi Pater... »; et bien d'autres logia et paraboles où Jésus se donne comme le Fils de l'Homme inaugurant le Règne de Dieu. Toutes ces paroles supposent en Jésus une conscience messianique qu'on ne peut refuser sans *a priori*. Sans elle la foi en Jésus Messie ne s'explique pas; on ne peut d'ailleurs découvrir dans l'Évangile aucune trace d'une tradition primitive où Jésus aurait été conçu comme un homme ordinaire, ou même simplement comme un « Messias designatus » (1). Jésus s'est bien regardé comme le Messie en utilisant la notion apocalyptique du « Fils de l'Homme », non pas seulement d'après *Dan.*, VII et l'aspect soi-disant collectif et symbolique qu'y revêtirait ce thème (contre T. W. Manson), mais aussi à l'aide des élaborations ultérieures (cf. *I Henoch*) qui avaient nettement accentué la réalité individuelle du personnage. Ce faisant, il n'a pas simplement repris ce thème traditionnel, mais il l'a modifié d'une façon profondément originale. Et ceci par trois traits principaux : il n'a pas insisté sur la préexistence, car il se souciait avant tout de l'œuvre future à accomplir; au rôle de Juge récompensant les élus et châtiant les impies il a joint et préféré celui de Sauveur convertissant les pécheurs, et précisément venu avant l'heure de la manifestaion eschatologique afin de donner un temps au repentir; enfin il a combiné avec son rôle de Fils de l'Homme celui du Serviteur souffrant pour expier les péchés du peuple, combinaison qui n'était pas faite avant lui dans le judaïsme (voir plus haut) et dont il doit être l'auteur; un certain nombre de logia probablement authentiques (*Lc.*, XII, 50; *Mc.*, VIII, 33; X, 45; les paroles de la Cène) prouvent qu'il a ainsi envisagé sa mort. A-t-il eu raison dans la conception de sa personne et de son rôle? Ceci, remarque Sjöberg en terminant, ne regarde plus la recherche scientifique mais relève de la foi.

Cet ouvrage est d'une admirable clarté. L'utilisation des sources juives témoigne d'une grande familiarité avec elles. La critique littéraire de la matière évangélique est faite de main d'ouvrier. On pourrait certes différer d'opinion sur plus d'un point. J'en signalerai un qui est plus important : la trop grande réserve de Sjöberg touchant les affirmations de Jésus sur sa préexistence et son titre de « Fils ». Il admet bien l'emploi de ce titre dans le « Confiteor tibi Pater... », mais comme une exception; et il refuse en bloc le témoignage de *Jo.* comme tardif et contaminé de gnose hellénistique. Ce rejet sommaire du quatrième évangile représente sans doute la plus grosse lacune de son travail. La part étant faite de la forte élaboration théologique qui se constate dans l'évangile de Jean, il reste qu'on aurait tort de condamner facilement l'historicité des thèmes fondamentaux qu'elle exploite. D'abord parce qu'ils ont leur écho, plus faible mais perceptible, dans la tradition synoptique : le thème de Jésus « Fils » peut s'y réclamer d'autres textes que *Mt.*, XI, 27 par., notamment de la façon dont il parle de « son Père », et le thème de la préexistence n'est pas sans avoir quelque appui dans l'expression mystérieuse et répétée « Je suis venu pour... », d'autant plus significative qu'elle est moins dogmatique (2).

(1) Sjoberg réfute en particulier les tentatives qui ont été faites de retrouver cette conception dans s. Luc et dans la christologie soi-disant « adoptianiste » des *Actes* (pp. 36-39; 148 s.).

(2) On pourrait aussi relever que des discussions comme celle de *Jo.*, X, 24-39 sur Jésus Messie et Fils de Dieu ont leur pendant dans la déclaration devant le sanhédrin (*Mc.*, XIV,

Ensuite parce que les recherches récentes nous invitent de plus en plus à retrouver les sources de la pensée johannique dans le judaïsme palestinien, et non dans une gnose hellénistique trop légèrement invoquée par une science encore mal informée. Il semble que sur ce point Sjöberg accepte sans contrôle suffisant des idées naguère en vogue mais aujourd'hui dépassées. On aimerait le voir mieux scruter, avec sa belle compétence en la matière, les attaches judaïques de la doctrine johannique. Peut-être alors pourrait-il, poursuivant sa recherche si bien commencée, découvrir que la préexistence céleste du Fils de l'Homme a été aussi repensée par Jésus pour aboutir, grâce à la conscience qu'il avait d'une intimité exceptionnelle avec le Père, à l'affirmation d'être le Fils de Dieu (1). Mais tout en souhaitant ce couronnement de sa recherche, il faut remercier dès maintenant E. Sjöberg pour tout ce qu'il apporte de positif et qui est considérable (2). [P. B.]

Quand C. P. Van Andel entreprend de comparer *la structure des traditions hénochiennes et le Nouveau Testament* (3), il ne songe pas tant aux formes littéraires qu'aux conceptions doctrinales et à leur « Sitz im Leben » dans des milieux humains. Plus précisément, il s'agit de cerner les thèmes de Règne de Dieu et de Fils de l'Homme et d'expliquer leur signification dans l'Évangile à la lumière du Livre d'Hénoch. Bien des savants s'y sont déjà essayés, entre autres A. Schweitzer, R. Otto, Ludin Jansen, E. Sjöberg, mais Van Andel leur reproche, ainsi qu'à R. Bultmann et C. H. Dodd dans leurs critiques d'Otto, de n'avoir pas posé le problème dans sa vraie lumière, qui doit être d'ordre éthique plutôt que mythique ou métaphysique (chap. III). C'est pourquoi il commence sa recherche (chap. I) par un examen des différentes parties du livre d'Hénoch en les interrogeant chacune sur quatre points : le groupe humain particulier dont émane l'écrit; la « halacha » ou éthique qu'il préconise; la conception du péché et de la responsabilité humaine qu'il met en œuvre; le personnage central autour duquel s'organise sa pensée. Les fragments hénochiens témoignent ainsi, avec les nuances variées dues au fait d'une évolution, d'une communauté de gens pieux et humbles, qui s'opposent aux classes gouvernantes et recherchent la justice et la sainteté en vue de l'ère eschatologique. Le mal étant venu dans le monde par la révélation indue que les anges déchus ont faite des mystères célestes, entraînant les hommes dans une dépravation d'ailleurs pleinement responsable, le retour à la justice exige la vraie connaissance de ces mystères qui expriment l'authentique

61 s., par.), dont l'archaïsme rend vraisemblable l'historicité. Les Synoptiques ont choisi de concentrer dans cette séance suprême le conflit entre les Juifs et Jésus touchant son origine divine, tandis que Jean a préféré l'exposer tout au long de son évangile; cette différence de traitement littéraire ne doit pas empêcher de reconnaître une identité foncière de tradition.

(1) Le fait que « Fils de Dieu » n'est pas un titre traditionnel du Messie (p. 230 s.) ne s'opposerait pas à cette conclusion. Jésus a pu être original sur ce point comme Sjöberg admet qu'il l'a été sur d'autres. Et la foi primitive en sa divinité exige, elle aussi, une explication; plus encore que la foi en la donnée plus traditionnelle de la messianité.

(2) Le volume s'achève par trois Index, des textes bibliques et judaïques, des Rabbins, des Auteurs modernes. Point de Bibliographie séparée, mais d'abondantes références et discussions dans le texte et dans les notes.

(3) C. P. Van Andel, *De structuur van de Henoch- Traditie en het Nieuwe Testament.* Een onderzoek naar het milieu van apocalyptische en sectarische tradities binnen het jodendom in zijn relatie tot het milieu van het oer-christelijk kerugma. (Studia theologica rheno-traiectina, vol. II.) In-8° de 131 pp. (Résumé en anglais aux pp. 114-127). Utrecht, Kemink en zoon, 1955.

volonté de Dieu sur l'ordre du monde. D'où l'importance d'une révélation qui s'autorise du personnage d'Hénoch, au point que celui-ci en vient à incorporer l'idéal de la justice et se voit même élevé, dans le livre des *Paraboles* (*Hén.*, XXXVII-LXXI), au rang céleste de Fils de l'Homme, Sauveur eschatologique, non par mode d'incarnation mythique d'un « Urmensch » mais par mode d'exaltation finale, selon la conception très juive d'un Élu prédestiné qui monte vers Dieu par la réalisation parfaite de la justice. Avant d'approfondir ce thème essentiel du Fils de l'homme, le chap. II compare ce milieu de la littérature hénochienne avec d'autres milieux juifs d'où sont sortis des écrits apparentés tels que les *Jubilés*, les *Testaments des Douze Patriarches*, le *Document Sadocide* et les *écrits de Qumrân*. Là aussi, par-delà bien des différences qui suggèrent des groupes humains et des temps divers, on rencontre le même esprit de secte qui se sépare du judaïsme commun et surtout des chefs coupables pour tendre vers un idéal de piété et de justice; là aussi, l'accent est mis sur une vraie révélation de mystères divins, et si le révélateur n'est plus Hénoch mais devient un personnage historique comme le « Maître de Justice », il reste que, ici comme là, ce révélateur est produit par la secte plus qu'il n'en est le fondateur. Au chap. III le problème des rapports entre Hénoch et le Fils de l'homme est éclairé par un examen critique des opinions émises à son sujet (voir *supra*), et au chap. IV est confrontée la doctrine du N. T., qui apparaît alors dans toute son originalité. Sans doute on y retrouve des éléments préparés par les spéculations antérieures, mais organisés dans une réalisation si nouvelle que la ressemblance n'est guère plus que formelle. D'abord le thème du Fils de l'Homme, qui n'apparaissait dans la littérature hénochienne que comme un élément tardif et limité aux seules *Paraboles* (1), se place ici au centre du message. Comme dans Daniel il est d'abord de portée collective, englobant Jésus et ceux qui se rattachent à lui; mais selon la tendance attestée dans les groupements juifs qui viennent d'être étudiés, il se cristallise tout spécialement dans un individu, la personne même de Jésus. Et cela pour un motif tout nouveau : il n'est plus le révélateur qui exprime l'idéal du groupe, mais bien plutôt celui qui réalise concrètement la justice et qui seul peut la réaliser. Car l'accent n'est plus mis sur la révélation de mystères dont la connaissance idéale procurerait la justice, il l'est sur l'accomplissement concret du grand mystère qui réalise la Justice et instaure le Règne de Dieu, à savoir l'abaissement et l'obéissance jusqu'à la mort de la croix. Jésus n'est pas un maître de sagesse qui s'élève par sa perfection idéale jusqu'à un rang divin; il est le Fils de l'Homme de Daniel qui s'incarne pour subir le sort rédempteur du Serviteur du Deutéro-Isaïe. La figure collective du Fils de l'Homme et du Serviteur se réalise en lui de façon éminente et personnelle, parce qu'il est le seul à pouvoir offrir l'obéissance qui amène le Royaume; mais elle demeure collective en ce qu'il unit à sa personne ceux qui croient en lui et entrent sur ses traces dans le Royaume. Il n'est pas un idéal plus ou moins mythique, fût-il personnifié comme dans le livre d'Hénoch, qu'on atteint par la connaissance; il est un être concret qui

(1) Van Andel admet avec Sjöberg que la figure du Fils de l'Homme fait bien partie intégrante des *Paraboles d'Hénoch* et n'y est pas le fruit d'interpolations chrétiennes. Un fait mérite pourtant de retenir l'attention; les grottes de Qumrân, qui ont fourni bien des fragments du livre d'Hénoch, n'en ont encore livré aucun qui appartienne aux Paraboles (cf. *RB.*, 1956, p. 60); cela donne au moins à penser que cette partie se distingue nettement des autres, dans le temps et dans le lieu. Ne pourrait-elle dès lors trahir davantage une influence chrétienne?

agit et qu'on rejoint par une adhésion d'ordre existentiel. Il n'est pas le résultat, le produit d'un groupe; il fonde ce groupe qui sans lui n'aurait aucun sens. Il ne fait pas que préfigurer un Règne à venir dans un futur indéterminé; par sa mort et sa résurrection il l'instaure dans le présent, encore que ce Règne doive ensuite se développer par l'accession de nouveaux membres. Bref, Jésus a « démythisé » et « déseschatologisé » la figure céleste du Fils de l'Homme (p. 106). Avec lui, la justice ne s'atteint plus par la connaissance de révélations mystérieuses, réservée aux membres d'une secte, ni par les efforts humains d'un légalisme rigoriste : elle se réalise dans l'obéissance parfaite du Fils de l'Homme devenu Serviteur, et elle s'obtient par la foi en lui et la marche à sa suite. Rejetant aussi bien les rêveries spéculatives des sectes apocalyptiques que les prétentions légalistes du pharisaïsme, Jésus se replace dans la ligne authentique de l'Ancien Testament, qu'il couronne en l' « accomplissant » de façon parfaite.

Cette façon de repenser le problème sur le plan de l'éthique est éclairante. Quelle que soit l'importance des spéculations iraniennes (Otto) ou chaldéennes (Jansen) dans la genèse du Fils de l'Homme des Paraboles d'Hénoch, il reste que cet aspect spéculatif perd son intérêt lorsque Jésus reprend le thème pour le mettre au service d'une conception tout autre, profondément traditionnelle, de la justice du Règne de Dieu. Point n'est besoin de rejeter ces constructions mythiques pour mieux les exorciser (Bultmann); il suffit de constater que leurs implications mythiques, déjà fort estompées dans le livre d'Hénoch, disparaissent dans l'usage que Jésus fait du thème. C'est dans la ligne du message biblique qu'il pense, parle et agit. Encore est-il que le thème du Fils de l'Homme est complètement renouvelé par sa combinaison avec le thème du Serviteur. Est-ce là une trouvaille de Jésus? Van Andel refuse avec Sjöberg de reconnaître déjà dans le livre d'Hénoch des indices de cette fusion (p. 84); mais on aurait aimé qu'il s'expliquât davantage sur ce point capital. Sa monographie courte et dense n'en est pas moins fort suggestive, et ses réactions semblent foncièrement justes. Sans avoir l'ampleur ni la rigueur technique de l'ouvrage de Sjöberg précédemment recensé, adoptant d'ailleurs une tout autre méthode, elle le complète cependant d'une certaine manière par sa façon personnelle d'envisager le problème.

[P. B.]

Jésus et le salut des païens : c'est un problème célèbre, mais que l'on pose mal quand on le conçoit d'abord en termes de mission. J. Jeremias le montre dans la première partie de la vigoureuse étude qu'il vient d'écrire sur le sujet (1). Sur l'activité missionnaire du judaïsme, florissante au premier siècle de notre ère, l'Évangile ne rapporte qu'une parole de Jésus (*Mt.*, XXIII, 15), et qui contient un blâme. A ses propres disciples il a interdit d'aller aux Gentils (*Mt.*, X, 5 s.); *Mc.*, XIII, 10 et XIV, 9 ne sont pas à entendre d'une prédication universelle par les apôtres, mais de la promulgation eschatologique qui sera faite par la voix de l'Ange. Jésus lui-même s'est déclaré envoyé aux seules brebis d'Israël (*Mt.*, XV, 24); il n'a guéri le serviteur du centurion, la fille de la syrophénicienne, qu'à titre exceptionnel, à son corps défendant (*Mc.*, VII, 27) et parce que la foi de ces païens les agrégeait en quelque sorte à Israël; son détour dans la région de Tyr n'a rien eu d'un voyage missionnaire. Il serait faux pourtant de conclure qu'il a exclu les païens du salut. Il les a inclus au contraire très explicitement. C'est

(1) Joachim JEREMIAS, *Jesu Verheissung für die Völker*. Franz Delitzsch-Vorlesungen, 1953. Grand in-8° de 69 pp. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1956. — Prix : DM 7,80.

ce que montre la deuxième partie. D'abord il a éliminé de l'attente eschatologique juive toute idée d'une extermination finale des païens. Rompant avec la haine contre le Samaritain (*Lc.*, IX, 55; X, 25-37; XVII, 11-19) et le Romain (*Lc.*, XIII, 1-5), il a omis la pointe vengeresse des oracles prophétiques (*Lc.*, IV, 19; *Mt.*, XI, 5 par.). Bien loin de réserver le salut aux descendants d'Abraham, il a annoncé que tous les peuples pourraient y prendre part (*Mt.*, XXV, 31-46), tandis que les Israélites infidèles en seraient exclus (*Mt.*, VIII, 11-12 par.; XI, 20-24 par.; XII, 41-42 par.; *Lc.*, IV, 25-27). Son rôle de « Fils de l'Homme » et de « Serviteur », son Entrée au jour des Rameaux, son exégèse du *Ps.* CX, 1 (*Mc.*, XII, 35-37 par.) sont autant de références à l'A. T. qui revendiquent pour sa mission un caractère universaliste. Comment concilier cette attitude et ces paroles apparemment contradictoires? En replaçant les conceptions de Jésus dans la perspective prophétique de l'A. T. : c'est l'objet de la troisième partie. Les prophètes, Isaïe en particulier, avaient annoncé pour l'ère eschatologique une montée des païens vers la Montagne Sainte de Jérusalem : appelés par Dieu, les Gentils accourraient, chargés de présents, vers Sion, lieu de la Gloire de Yahweh, pour adorer dans son sanctuaire et participer au banquet messianique. C'est cette attente, entretenue dans la littérature apocryphe, que Jésus reprend à son tour et qui explique tant de ses images : les païens venant s'asseoir au banquet avec les Patriarches (*Mt.*, VIII, 11 par.), le « rassemblement » des brebis dispersées (*Mt.*, XXV, 32; *Jo.*, XI, 52; X, 16), le Temple nouveau ouvert à tous les peuples (*Mc.*, XI, 17; cf. *Mc.*, XII, 10 par.; *Mt.*, XVI, 18; *Jo.*, II, 19; IV, 23), Jérusalem la Ville du « Grand Roi » (*Mt.*, V, 35), ce qui veut dire d'après l'A. T. du Roi Universel, la Ville sur la Montagne qui ne se peut cacher (*Mt.*, V, 14), la Lumière eschatologique (*Lc.*, VIII, 16 par.; XI, 33), le Fleuve de Vie (*Jo.*, VII, 37 s.), l'Héritage (*Mt.*, XXV, 34) et les nombreuses Demeures (*Jo.*, XIV, 2), l'Arbre où viennent s'abriter tous les oiseaux du ciel (*Mt.*, XIII, 32 par.), la Venue triomphante du Fils de l'Homme dans la gloire de son règne qui vaudra pour tous les peuples (*Mt.*, XXIV, 30-31 par.; XXV, 31-34; cf. *Dan.*, VII, 13-14). Cette vue eschatologique du salut des Gentils explique que Jésus n'ait pas tourné vers eux son ministère terrestre. Sa propre tâche était d'ouvrir l'ère eschatologique, de mourir et de ressusciter pour le salut de « beaucoup »; ensuite seulement se ferait la montée des païens vers la Jérusalem de la Nouvelle Alliance. C'est ce que suppose *Jo.*, XII, 20 ss. où Jésus répond au désir de pèlerins grecs en évoquant la nécessité de sa mort prochaine, et c'est ce que proclame *Mt.*, XXVIII, 18-20 où Jésus ressuscité et investi du pouvoir universel déclare inaugurée la mission auprès des peuples (p. 32 s.). Une page de conclusion suggère ce que doit être cette mission chrétienne dans la lumière de l'Évangile : humble, car c'est l'œuvre de Dieu seul, que Jésus a servie en mourant sur la croix; mais aussi magnanime et confiante, car c'est une œuvre eschatologique, signe et prémices de la plénitude du salut.

Comme tous les travaux du prof. Jeremias, celui-ci se lit avec avidité. Exposé clair et bien administré, qui se développe ici selon une dialectique frappante. Argumentation incisive, lapidaire, où pas un mot n'est perdu. Connaissance intime du Judaïsme et compétence philologique (style sémitique, aramaïsmes) qui renouvellent l'intelligence de maint texte évangélique. Bibliographie très étendue. A chaque instant on reçoit de la lumière. Certaines exégèses pourront paraître plus difficiles à admettre, par exemple celles de *Mt.*, XIII, 10 et XIV, 9; l'ensemble de la thèse est très éclairant et peut recevoir un large assentiment.

[P. B.]

Théologie biblique. — *L'amour de soi dans l'Écriture Sainte et chez Thomas d'Aquin :* tel est le sujet d'une thèse de doctorat présentée par le Dr R. Völkl à la Faculté théologique de Münich (1). Deux parties sensiblement égales explorent les deux domaines indiqués. Bien que le problème de l'amour de soi ne soit pas formellement traité par l'Écriture, il est sans cesse impliqué dans celui de l'amour de Dieu et du prochain. Le message biblique est éminemment théocentrique, sa morale est religieuse. L'homme doit aimer Dieu par le don total de soi-même; et il doit aimer son prochain parce que Dieu le lui commande. Mais il doit aimer le prochain « comme soi-même » : ceci suppose un amour de soi, qui peut devenir un motif, voire une limite de l'amour d'autrui. De fait l'Ancien Testament (pp. 5-31), avec son souci de la récompense et du bien-être terrestre, garde l'imperfection d'un certain égocentrisme qui se manifeste spécialement dans l'eudémonisme de la littérature sapientielle et aboutit à la morale rabbinique du mérite. Cette imperfection d'un amour trop naturel de soi, qui relève ultimement du péché, est surmontée dans le N. T. par l'enseignement de Jésus (pp. 31-84). Jésus reprend les catégories de l'A. T., en particulier le précepte d'aimer le prochain « comme soi-même », mais en fait il les transcende en exigeant une abnégation complète du Moi. Non seulement l'homme doit aimer Dieu d'une façon absolue, sans chercher la récompense, encore qu'il sache qu'elle viendra, à titre de don purement gratuit; mais encore il doit aimer le prochain sans aucun motif intéressé, non comme un moyen d'atteindre sa propre perfection, mais comme quelqu'un que Dieu aime. C'est pourquoi le prochain qu'il doit aimer, ce n'est pas celui qui l'intéresse, mais celui qui est dans la peine, qui a besoin d'amour, et c'est même l'ennemi : don de soi héroïque et universel qui renie l'amour de soi-même. Au fond, la mesure de l'amour du prochain n'est plus l'amour de soi comme dans l'A. T., mais c'est la « situation » du prochain et l'amour du Père commun (p. 62). Un certain amour de soi demeure nécessairement, avec la recherche des biens terrestres indispensables et surtout le désir de la béatitude, car il relève de l'existence même : « nur das Selbst kann selbstlos sein » (p. 83). Mais il a été remis à son juste rang, tout à fait secondaire, limité et contrôlé par l'abandon de soi au service de Dieu et d'autrui. Il n'est plus voulu pour lui-même, il est seulement donné avec (*mitgegeben*) l'amour de Dieu et du prochain qu'il doit servir. La prière authentique recherche le bien de Dieu et elle s'exprime au pluriel. La récompense céleste ne sera que d'accomplir le plan de Dieu, dans la société avec Lui et les élus. La morale encore imparfaite de l'A. T. et l'exaltation stoïcienne du moi sont entièrement dépassées. — Par sa doctrine de l'Agapè, c'est un point de vue identique que propose S. Paul (pp. 84-124), même s'il maintient plus clairement que Jésus le souci légitime pour le corps et la vie. L'amour désordonné de soi est la confiance orgueilleuse de la Sarx; le vrai καυχᾶσθαι ne se justifie que dans la lumière de Dieu. Toutefois les écrits pauliniens tardifs (Ép. de la captivité, Ép. pastorales), avec leurs appels plus marqués à la beauté de l'idéal vertueux et au désir de récompense, font certaines concessions à l'amour de soi qui s'expliquent par le souci pastoral de toucher le faible cœur humain, par des emprunts aux catégories juives et grecques de la morale ambiante, enfin par le retard de la Parousie. Cette tendance à un certain « utilitarisme » plus préoccupé

(1) Richard Völkl, *Die Selbstliebe in der Heiligen Schrift und bei Thomas von Aquin* (Münchener Theologische Studien. II. Systematische Abteilung. 12. Band). In-8° de xix-354 pp. München, Karl Zink, 1956. — Prix : kart. DM 24.

du bien personnel, fût-il spirituel, se manifeste également, à des degrés divers, dans l'Épître aux Hébreux (pp. 124-134), dans les Épîtres Catholiques (pp. 134-147) et dans l'Apocalypse (pp. 160-163), et pour les mêmes raisons : préoccupations parénétiques, retard de la Parousie, résurgence de motifs juifs (*Hebr.*, *Jac.*, *Jude*, *I Petr.*, *Apoc.*) ou hellénistiques (*II Petr.*). Les écrits johanniques au contraire (pp. 147-159), en dépit de formulations juives ou hellénistiques, gardent dans son extrême pureté l'exigence évangélique de l'amour le plus désintéressé, qui est bien le « commandement nouveau »; l'assurance tranquille d'être un « enfant de Dieu » (*I Jo.*) est elle-même un don de Dieu.

Chez S. Thomas (pp. 164-312), étudié ici comme principal inspirateur de la théologie morale catholique, la perspective change de façon sensible. L'amour de soi devient un principe explicite et bon, fondé métaphysiquement sur le fait que l'homme est l'image de Dieu et que Dieu s'aime lui-même. Principe de la nature, il est assumé par l'ordre surnaturel et commande l'*ordo caritatis* selon lequel l'homme doit s'aimer soi-même plus que son prochain, avec cette réserve qu'il doit aimer l'âme de son prochain plus que son propre corps. Ce n'est pas que S. Thomas méconnaisse l'orientation essentielle de la révélation néotestamentaire et rabaisse la morale chrétienne au niveau d'un simple naturalisme; son génie réussit au contraire à concilier dans une rare harmonie l'amour naturel de soi avec la charité purement désintéressée de l'Évangile. Il reste néanmoins que, si sa pensée n'est pas « schriftwidrig », elle est pourtant en plusieurs points « schriftfremd ». Cela tient aux éléments nouveaux qu'il intègre : un point de départ plus métaphysique qu'éthique, l'opposition grecque entre l'âme et le corps, enfin et surtout la philosophie naturelle d'Aristote. D'où un certain « humanisme » qui lui était déjà donné en partie par la tradition théologique, que nous avons même vu poindre dès les derniers écrits du N. T., et qui était inévitable et justifié pour organiser dans le monde une vie chrétienne dont le message eschatologique de Jésus n'avait pas résolu tous les problèmes. Il y a donc là une interprétation légitime, que ne doit pas condamner un système de recours à la « sola scriptura ». Mais tout en usant à bon droit de cette adaptation traditionnelle, la théologie morale fera bien de ne pas oublier le radicalisme de l'Évangile. Or le danger d'un tel oubli n'est pas toujours évité par la morale catholique d'aujourd'hui, tant dans ses traités théoriques que dans la prédication et dans la pratique concrète de la vie chrétienne; la préoccupation du Moi, du perfectionnement individuel, de la vertu intéressée y reçoit souvent un accent qui n'est pas évangélique. En faisant loyalement cet examen de conscience dans des pages vigoureuses de conclusion (pp. 312-327), R. Völkl préconise une révision de la théologie morale, particulièrement du traité des « devoirs envers soi-même », qui, sans rien abandonner des valeurs authentiques élaborées par la tradition, s'efforcerait pourtant de rendre sa juste place au radicalisme absolu du renoncement évangélique. Un tel renouvellement par l'Écriture mieux connue serait fidèle à l'esprit même de S. Thomas, qui de son temps fut un novateur.

Ce travail du Dr Völkl est d'une très haute qualité. Non seulement son enquête bien informée est remarquablement claire, mais encore elle se recommande par un équilibre d'une rare objectivité. La pensée de l'Écriture et celle de S. Thomas sont lucidement pénétrées selon leurs lignes propres, avec un plein respect des méthodes différentes. Le problème ici posé est des plus actuels : le rajeunissement de la théologie, dogmatique ou morale, par un retour plus actuel à l'Écriture. Il est éclairé de façon excellente par l'examen d'un point particulier qui est à

vrai dire d'importance centrale. Cette belle étude intéressera les exégètes, mais elle doit surtout retenir l'attention des théologiens.

[P. B.]

Dans une autre thèse soutenue devant la même Faculté, le P. Elpidius Pax étudie la notion d'*Épiphanie* (1). Son propos ne se limite pas à l'examen des quelques passages pauliniens où se rencontre ce terme; pour apprécier leur portée, il les replace dans le grand contexte religieux, biblique et non biblique, de la notion d' « apparition ». La méthode de l'enquête relève à la fois de la philologie et de l'histoire des religions. Après avoir examiné la valeur et l'usage du mot (substantif, verbe et adjectif) dans la langue grecque (pp. 6-19), l'auteur recherche comment les anciens ont conçu les apparitions de la divinité : d'abord et surtout les Grecs, selon les étapes d'une longue évolution qui va des époques mycénienne et homérique au Néoplatonisme (pp. 20-84), mais aussi le monde oriental de l'Iran, de l'Égypte et de l'Assyro-Babylonie (pp. 85-99). Sur cette toile de fond, l'attitude de l'Ancien Testament (pp. 100-145) ressort dans sa puissante originalité : non plus la rencontre du divin dans la manifestation de quelque faveur particulière ou dans une union mystique que l'homme peut d'une certaine manière provoquer, mais l'irruption souveraine et personnelle de Dieu dans l'histoire, à la fois irrécusable et mystérieuse, riche d'un message de salut (d'où la priorité de l'audition sur la vision, qui pourtant demeure), et qui se renouvelle tout au long d'un développement dont le point culminant doit être la manifestation eschatologique de la gloire divine. Après l'époque de transition du Judaïsme (pp. 146-170), dont l'aspect le plus intéressant est la transposition par les LXX, de façon d'ailleurs large et personnelle, de la pensée biblique dans un vocabulaire grec, vient le Nouveau Testament, dont l'étude constitue l'objet principal de l'enquête. Ici comme dans l'A. T. et plus encore, il faut distinguer épiphanie historique (pp. 171-208) et épiphanie eschatologique (pp. 208-247). La première se réalise dans les Angélophanies, la Pneumatophanie de la Pentecôte et surtout les Christophanies, soit durant le ministère terrestre (Transfiguration et marche sur les eaux), soit principalement après la Résurrection. La profonde originalité de ces Christophanies se manifeste dans leur caractère historique et personnel, et surtout dans le fait qu'elles comportent un message, une révélation, une « ambivalence » sollicitant de la part de l'homme une décision, une foi, si bien qu'elles sont le fondement décisif de l'apostolat. Au regard de ces caractéristiques, les rares analogies de surface avec des motifs païens d'épiphanie comptent fort peu; et les évangélistes en avaient si bien conscience qu'ils ont évité comme d'instinct le terme ἐπιφάνεια/ἐπιφαίνεσθαι... Même S. Jean, qui conçoit toute la vie du Verbe incarné comme une épiphanie de la δόξα divine, n'emploie pas ce terme. Il existait pourtant à titre de terme technique, comme l'a montré l'étude du vocabulaire religieux grec et de son adaptation biblique par les LXX, mais il n'apparaît dans le N. T. qu'à propos de l'épiphanie eschatologique et uniquement dans les écrits pauliniens (*II Thess.*, II, 8 et les *Pastorales*). Ceci amène un examen des termes voisins ἀποκάλυψις, παρουσία et une exégèse détaillée des textes pauliniens où figure l'ἐπιφάνεια. Παρουσία relève dans le monde

(1) Elpidius Pax, O.F.M., ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ. *Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie* (Münchener Theologische Studien. I. Historische Abteilung. 10. Band). In-8° de XXIV-280 pp. München, Karl Zink, 1955. — Prix : kart. DM 24.

gréco-romain de la langue de cour plus que du domaine cultuel et n'a revêtu un sens proprement religieux que dans le judaïsme hellénistique, pour devenir dans le christianisme le terme technique de la venue eschatologique du Seigneur (évolution qui s'achève entre Paul et Matthieu grec, p. 221); mais, même alors, il reste de soi peu spécifique et n'abandonne pas entièrement son usage profane. Ἐπιφάνεια au contraire, dûment préparée par sa longue histoire dans le monde grec et jusqu'aux Septante, se présentait comme l'expression la plus précise et la plus élevée de la manifestation divine, avec ce qu'elle comporte de soudaineté, de majesté, de lumière et, dans le cadre de la pensée biblique, d'intervention souveraine dans l'ordre du salut; elle paraissait donc spécialement appropriée à la manifestation du Christ. Son application restreinte et premièrement eschatologique dans le N. T. n'en est que plus remarquable. Le P. Pax n'hésite pas à voir là une trouvaille de Paul lui-même : c'est lui qui, avec sa « sprachschöpferische Begabung », aura choisi en *II Thess.*, II, 8 de préciser la « farblose » παρουσία par ce terme plein de richesse évocatrice (p. 260); et c'est de lui que l'auteur des Pastorales, un ami ou un disciple de Paul (1), l'aura repris, comme un terme favori encore qu'un peu refroidi, pour désigner la manifestation eschatologique du Seigneur, et aussi la première, celle de l'Incarnation, qui la prépare. Fruit d'une intuition personnelle, cet usage d'ἐπιφάνεια n'était certainement pas habituel dans le christianisme primitif comme celui de παρουσία. C'est ce que confirme un rapide examen de l'époque postapostolique qu'esquissent les dernières pages. On y voit le terme ἐπιφάνεια perdre sa connotation eschatologique pour redevenir une notion théologique désignant toute manifestation sensible du divin (cf. la fête de l' « Épiphanie »). C'est le mot παρουσία qui triomphe dans l'usage commun pour signifier la venue eschatologique du Seigneur. Sa précision par ἐπιφάνεια était une réaction personnelle et insolite, de Paul et d'un de ses disciples, qui ne leur a pas survécu. Sans doute ce terme était-il trop lié à l'idée d'une apparition historique; peut-être aussi παρουσία a-t-il dû son succès final à sa sonorité sombre en *ou* qui plaisait au vocabulaire sacral pour évoquer le mystère, tandis que la sonorité claire de ἐπιφάνεια paraissait mieux convenir à l'Incarnation. En tout cas le terme παρουσία était plus simple, plus traditionnel, et c'est lui qui l'a emporté.

Comme on le voit, cette étude d'un point précis ouvre des perspectives suggestives sur un vaste domaine. Elle témoigne d'une grande familiarité avec les sources anciennes, païennes ou bibliques, de vues pénétrantes sur l'évolution de l'histoire religieuse, et d'une belle sensibilité aux faits du langage, à la valeur et au poids des mots (noter la juste et féconde différenciation entre le dynamisme concret du verbe et le statisme plus durable et plus abstrait du substantif). Par ces qualités de méthode comme par l'intérêt des problèmes qu'elle pose et des solutions qu'elle propose, cette monographie représente une contribution instructive à l'exégèse biblique et à l'histoire des religions.

[P. B.]

(1) Pp. 247-250 le P. Pax observe justement que, si la pensée des Pastorales est bien dans la ligne paulinienne, encore qu'avec des affinités johanniques, c'est leur forme littéraire qui fait difficulté. Le vocabulaire est nettement autre et ne peut s'expliquer simplement par une évolution du langage de Paul.

Histoire de l'Exégèse du N. T. — Sous le titre « Paul Docteur des Pères », le Prof. K. H. Schelkle (Tübingen) étudie *l'interprétation de Rom., i-xi dans l'ancienne Église* (1). Ce travail, présenté comme thèse de doctorat à la Faculté de théologie catholique de Würzburg en 1948-9, est aussi bien informé que méthodique. Tous les anciens écrivains des églises grecque, latine, syriaque ont été diligemment examinés, surtout évidemment ceux qui ont commenté l'épître aux Romains : Origène, Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie, Théodoret de Cyr; les Chaînes, qui vont de Didyme d'Alexandrie à Photius et Aréthas de Césarée en passant par Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste, etc.; Éphrem, l'Ambrosiaster, Pélage, Augustin. Les épigones à partir de Jean Damascène en Orient, du Ps.-Primasius en Occident, n'ont été utilisés que quand ils apportaient, rarement, quelque chose d'original. La méthode consiste à suivre le texte de Paul verset par verset en exposant comment ces anciens interprètes l'ont compris; et cela non par mode de simples citations, mais selon un commentaire continu qui dégage et discute les opinions, souligne les tendances, discerne les courants et les filiations. Ainsi sont parcourus les onze premiers chapitres de l'épître; des circonstances extérieures ont empêché l'auteur de traiter les chap. XII-XVI, mais il a estimé à bon droit que la partie étudiée constituait un tout assez homogène et important pour mériter la publication. Il ne peut être question de suivre ici dans le détail ces riches analyses; leurs résultats sont d'ailleurs consignés dans une lucide « Zusammenfassung » (pp. 413-448) qui dégage bien les grandes lignes. On y relève d'abord l'existence d'une tradition exégétique fort ancienne remontant à Ignace, Justin, Irénée, Clément d'Alexandrie en Orient, Tertullien et Cyprien en Occident, que marque fortement Origène, et qui va se développant grâce aux apports originaux des diverses personnalités ou écoles, jusqu'à Chrysostome qu'on ne fera plus guère que répéter. Sur le plan de la philologie les Pères grecs apportent moins de lumière qu'on ne pourrait croire, car leur culture classiciste les séparait de la Koinè de s. Paul et ils éprouvent à le comprendre les mêmes difficultés que nous; s'ils l'entendent souvent de façon correcte, ils commettent aussi des méprises en matière de vocabulaire ou de syntaxe. Mais c'est surtout leur interprétation doctrinale qui nous intéresse. Schelkle récapitule leurs opinions sur les principaux thèmes : paganisme et judaïsme, Trinité et Christologie, Sacrements et Ecclésiologie, Loi et Évangile, péché et rédemption, justification par la foi, liberté et grâce, élection et prédestination. Sur plus d'un point, l'un ou l'autre méconnaît la pensée de l'Apôtre ou l'intègre dans une problématique qui n'était pas la sienne. La raison en est surtout dans les hérésies qu'ils ont à combattre : marcionisme, docétisme, subordinatianisme, arianisme, nestorianisme; il y a aussi les circonstances de civilisation : hégémonie politique de Rome, hostilité persistante des Juifs. C'est ainsi que Chrysostome souligne la responsabilité et le rejet de l'ancien Israël, que bien des Pères essaient de tourner les textes qui semblent placer le Fils au-dessous du Père ou bien découvrent le Christ ou la personnalité de l'Esprit en des endroits où Paul ne les visait pas, que beaucoup d'entre eux interprètent les paroles sur la liberté du chrétien en faveur du libre arbitre naturel parce qu'ils ont à combattre le matérialisme fataliste de la philosophie de leur temps, etc. Toutefois ces applications ou transpositions,

(1) Karl Hermann Schelkle, *Paulus Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer* 1-11. In-8° de 458 pp. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1956. — Prix : br. DM 28,50; toile DM 30.

qui dépassent la pensée de l'Apôtre et comportent de fausses exégèses, n'équivalent pas à pervertir la substance de son message. Au contraire, par leurs interprétations le plus souvent très justes, les Pères ont profondément pénétré les enseignements de *Rom.* et ont poursuivi légitimement ses orientations, fût-ce parfois en les exagérant. Ils ont pu atténuer le radicalisme des affirmations pauliniennes sur l'esclavage du péché ou l'abolition de la loi, ménager davantage la responsabilité humaine et tendre à faire de la foi une œuvre, ils n'en ont pas moins maintenu l'initiative souveraine de Dieu, l'absolue nécessité de la grâce, et la justification par la pure foi. Sans doute admettent-ils avec cela que la justice est réellement conférée à l'homme, insistent-ils sur les œuvres à accomplir sous la conduite de l'Esprit, et ne ramènent-ils pas tout l'enseignement de l'Apôtre à la justification par la foi; mais, si ce n'est pas là le paulinisme de Luther et de Calvin, il suffit que ce soit celui de s. Paul.

Ces rapides aperçus suffiront à suggérer l'importance des problèmes soulevés et l'intérêt de l'enquête entreprise. On aura profit à la suivre tout au long de l'ouvrage. Un Appendice traite du Commentaire d'Origène en grande partie perdu et apprécie les mérites respectifs de la traduction de Rufin, trop mésestimée, et des Scholies fournies par les Chaînes. L'ouvrage se termine par un Index des mots grecs, un autre des matières, et une Bibliographie. Un index des citations patristiques eût été précieux.

[P. B.]

L'éloge de *Luther dans une vue évangélique* prononcé par le Dr. E. Barnikol à l'Université de Halle lors du Jubilé de Wittenberg (1502-1952) et publié d'abord dans la « Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität » (1954, Jahrgang 3, Heft 3, pp. 611-652) vient de paraître à nouveau en brochure (1). Le conférencier estime que le véritable esprit du grand Réformateur n'a pas pénétré comme il l'aurait dû la vie protestante, et encore moins la théologie. L'Humanisme qu'il a combattu a trop vite repris ses droits, déjà avec Melanchton, et plus encore par la suite dans l'Aufklärung et la théologie libérale rationaliste. Depuis la catastrophe des deux guerres nous sommes arrivés à un « proletarischer Humanismus » qui mène à l'athéisme et au nihilisme. L'hégémonie politique ou ecclésiastique se survit « in den neuen autoritären Obrigkeitskirchen » (p. 25); la « théologie dialectique » d'aujourd'hui n'est qu'un « dialektischer Humanismus » (p. 35). Dans cette détresse générale il n'y a d'espoir de salut que dans un retour au message du vrai Luther, non de celui qui a eu ses limites et partagé les erreurs de son temps (p. 121), soit en matière exégétique et théologique (p. 15 s.), soit en matière politique (pp. 22, 93), mais de « l'autre Luther », celui qui a découvert et prêché la Foi comme seule voie d'accès à Dieu. D'où un portrait du Réformateur, présenté sous un double aspect, négatif et positif. *Négativement*, Luther antiscolastique et antihumaniste s'est élevé contre toute prétention de la Raison à régler nos rapports avec Dieu. Elle a ses droits dans son domaine, qui est purement terrestre, philosophique, scientifique, politique; elle ne doit pas prétendre à atteindre Dieu, dont elle sait seulement qu'il est, mais non qui il est : ceci, la Foi seule peut le saisir en s'ouvrant à la Parole. D'où l'opposition de Luther à Érasme, le type de l'humaniste, à la philosophie morale d'Aristote, au néo-

(1) Ernst Barnikol, *Luther in evangelischer Sicht.* In-12 de 145 pp. Halle (Saale), Max Niemeyer, 1955. — Prix : DM 8,30.

platonisme du Pseudo-Aréopagite, enfin à toute scolastique qui naturalise et rationalise la théologie. *Positivement*, Luther a défendu et illustré sa conception de la Foi par ses actes et par ses paroles. Ici sont étudiés sa résistance opiniâtre à toutes les autorités, religieuses et politiques, de son temps, et sa prédication inlassable par la traduction de la Bible, par ses cantiques, par ses catéchismes, par sa prière. Barnikol souligne combien cet enseignement a été simple et populaire; en même temps que « Gottesmann », Luther a été « Volksmann », « volksfreundlich und bildungsdemokratisch » (p. 77). Il n'a pas été compris; encore maintenant bien des théologiens ne le comprennent pas. Barnikol préconise un retour intégral à son message de Foi dans un « evangelisches Volkschristentum » (p. 129). Bien entendu, cela signifie plus que jamais une réaction contre le « Papalisme », son « subjectivisme orthodoxe » et son « marianischer Enthusiasmus » (p. 128).

Par delà son pathos oratoire, ce petit livre est intéressant par les très nombreuses citations de Luther qu'il rassemble. On y entend les accents d'une intuition géniale et authentiquement religieuse, comme aussi on y perçoit les limites d'un système qui, pour avoir tout ramené à cette intuition, a sacrifié d'autres valeurs authentiques, non seulement de la raison, mais même de l'Écriture.

[P. B.]

Peu après le R. P. L. Malevez (cf. *RB.*, 1956, pp. 299-301), un de ses confrères, le R. P. R. Marlé, S. J. vient d'écrire un ouvrage sur *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament* (1). Le même problème qui occupe si justement les esprits contemporains y est examiné de façon plus étendue et sous une forme quelque peu différente. Un premier chapitre situe « Bultmann dans la théologie contemporaine » : son attitude par rapport aux théologies « libérale » et « dialectique » (comment il s'écarte de K. Barth), son apport à l' « Histoire des formes littéraires » de l'Évangile, ses vues sur « le N. T. dans l'histoire des religions », ses emprunts à « la philosophie de l'existence ». Une fois replacée dans ces divers contextes de pensée, la construction de Bultmann est ensuite analysée en elle-même selon ses principaux éléments à partir de ses nombreux écrits, notamment de la célèbre conférence « Neues Testament und Mythologie ». D'abord sa façon de concevoir le Mythe dans le N. T. et le programme de « démythisation » qui s'impose à ses yeux pour rendre le message évangélique valable à notre époque moderne (chap. II). Ensuite « l'interprétation existentiale » où il s'inspire de Heidegger, avec les problèmes d'herméneutique qu'elle entraîne et les présupposés anthropologiques qu'elle comporte (chap. III). Ceci amène à la conception bultmanienne de la foi et de ses rapports avec la philosphie (chap. IV). Le « problème de Jésus » est ensuite posé selon la donnée centrale qui compte seule aux yeux de Bultmann : l'événement de la Croix et de la Résurrection (chap. V). L'ouvrage s'achève par une « Conclusion », que suivent une Bibliographie, tant des principaux travaux de Bultmann que des études relatives à son œuvre, et une Table des auteurs cités.

L'effort du P. Marlé se caractérise par un souci constant de saisir la pensée de Bultmann avec le maximum de respect et d'objectivité. Les analyses s'appuient

(1) René Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament* (Coll. « Théologie », 33). In-8° de 205 pp. Paris, Aubier, 1956. — Prix : 600 fr.

sur un recours permanent aux textes, avec nombreuses références et reprises fréquentes de leurs expressions mêmes. Des objections ou des interprétations injustifiées sont rejetées au bénéfice des vraies intentions de l'auteur. Cette loyauté scrupuleuse ne va pas sans rendre quelque peu ardu l'exposé d'une pensée dont on sait qu'elle n'est pas toujours claire, ni parfaitement conséquente. Et d'autre part ce désir louable de bien comprendre avant de critiquer a pu entraîner plus d'une fois des appréciations d'une indulgence que d'aucuns ont jugée excessive. Il reste que l'ensemble du travail ne manque pas d'une solide clarté, et qu'il ne s'est pas non plus dispensé de faire les réserves nécessaires. Celles-ci sont faites ici ou là par des touches légères au cours de l'exposé, et se trouvent surtout formulées dans des sections de « remarques et réflexions critiques » qui terminent les divers chapitres. C'est ainsi que, entre autres choses et après plusieurs autres, le P. Marlé reproche à Bultmann d'opposer à la pensée « mythique » ancienne une pensée moderne qui est d'un « rationalisme fort rigide » (p. 70) et, sous prétexte de retrouver les vraies intentions du N. T., de réduire celui-ci à un « message passablement appauvri, étriqué » (p. 71). Ou encore il montre bien ce que l'interprétation existentiale a de trop individualiste (p. 99 ss.) et dénonce justement le présupposé protestant de la déchéance radicale de l'homme qui entraîne à un choix arbitraire des textes bibliques (p. 130 ss.). Enfin il relève à bon droit comment la solution de Bultmann n'accorde pas à la personne de Jésus et à sa Résurrection la place essentielle qu'elles occupent dans le message chrétien. Ces réflexions, et bien d'autres qu'il est impossible de résumer, sont profondes et précieuses, même si une courtoisie voulue diminue un peu de leur vigueur.

A vrai dire, on pourrait rêver d'un exposé et d'une réfutation plus systématiques. Pour le dire en un mot, l'entreprise de Bultmann comporte un aspect destructeur et un aspect constructif. L'œuvre destructrice s'accomplit sur trois plans : celui de l'exégète critique qui met en doute presque toutes les données historiques du N. T.; celui du rationaliste qui refuse toute insertion réelle et objective du surnaturel dans notre monde fermé, déterminé, tel que le connaît aujourd'hui la science, et qui rejette toute affirmation en ce sens comme expression « mythique»; celui du luthérien qui condamne tout le domaine humain comme entièrement déchu, non seulement sur le plan moral du bien désormais impossible, mais encore sur le plan intellectuel de la connaissance : tous nos concepts à base de philosophie essentialiste sont de soi radicalement incapables d'atteindre le monde transcendant de Dieu; à quoi s'ajoute cette autre conséquence du luthéranisme qu'est l'idéalisme kantien et postkantien, avec son dualisme qui méconnaît (contre le monisme biblique!) la valeur du sensible et situe le problème du salut uniquement sur le plan de l'âme connaissante et aimante. C'est sur ce chantier de démolition que s'élève la tentative constructive de Bultmann. Ne disposant plus, pour rencontrer Dieu, ni d'une histoire authentique où se serait déroulé un plan de salut, ni de réalités surnaturelles où se manifesteraient les vouloirs divins révélateurs et efficaces, ni même de ses propres idées et de son corps, l'homme doit chercher une porte de sortie, un passage si étroit soit-il par où puisse s'établir le contact avec le transcendant divin. Cette voie de salut, ce sera la foi bultmanienne, conçue sous l'influence de Heidegger comme une décision existentielle dans un acte d'abandon total, acte sans cesse renouvelé, acte de dépouillement et dépouillé lui-même de toute garantie humaine pour ne s'appuyer que sur la Parole inexprimable, acte paradoxal mais par là même libérateur et sauveur. Exprimée dans un tel raccourci, cette systématisation a forcément quelque

chose d'artificiel et de simpliste. Je pense cependant qu'elle dégage les grandes lignes de force du système et pourrait servir de cadre à une réfutation d'ensemble où l'esprit se sentirait mieux guidé. De ce point de vue le dernier chapitre de l'ouvrage du P. Malevez me paraît plus satisfaisant, plus synthétique, que la conclusion du P. Marlé. Il n'en reste pas moins que ce dernier, dans les nombreuses remarques qui parsèment son livre, propose bien des réflexions pertinentes. Et puis, encore une fois, il a voulu surtout donner de la pensée de Bultmann un exposé objectif, loyal et approfondi; et il s'est aussi soucié de rassembler et d'apprécier les nombreuses critiques qui lui ont déjà été adressées, tant du côté protestant que du côté catholique. Il a bien réalisé son propos, et c'est là un service dont on lui saura gré.

[P. B.]

Dans un ouvrage clairement composé et bien informé, le théologien catholique Antonio Ambrosanio s'efforce de comprendre et d'apprécier *l'exégèse d'Oscar Cullmann sur l'Eucharistie* (1). Après un bref rappel de diverses interprétations protestantes de l'Eucharistie, de Harnack et Jülicher à Gaugler et Leenhardt en passant par Lietzmann, Goguel et bien d'autres, une Première partie (pp. 13-53) expose en détail la position de Cullmann d'après ses différents travaux, puis une Deuxième partie (pp. 55-137), suivie d'une Conclusion (pp. 139-142), s'applique à en dégager l'intérêt, les apports positifs, et aussi les faiblesses. La recherche est menée avec un souci d'objectivité et de compréhension sympathique qui refuse toute polémique stérilisante. Elle est dans son ensemble heureusement réussie. Un recours constant aux textes de Cullmann, appuyé de nombreuses citations et références, procure de sa pensée une vue qui semble bien exacte. La partie critique, qui fait usage de maintes réactions ou opinions, tant protestantes que catholiques, propose des réflexions pertinentes. Notamment en ce qui concerne les deux types primitifs de Cène eucharistique que Cullmann admet, avec des modifications, à la suite de Lietzmann : les textes des *Actes* sur la « fractio panis » ἐν ἀγαλλιάσει sont certainement insuffisants à justifier un type de banquet eschatologique où l'on se réjouissait de la présence du Seigneur ressuscité, sans référence à sa mort et à la dernière Cène qui l'avait préfigurée; et d'autre part rien n'autorise à faire de Paul, éclairé de révélations personnelles, l'initiateur d'un nouveau type de repas eucharistique qui aurait établi cette référence. En ce qui concerne le quatrième évangile, la discussion paraît moins satisfaisante. L'auteur approuve justement les idées intéressantes de Cullmann sur la double perspective de cet évangile, le « voir » et le « croire », le Jésus de l'histoire et le Seigneur glorieux présent dans l'Église; et il a raison d'autre part de refuser une application trop systématique de cet excellent principe d'interprétation. Mais je vois mal pourquoi il n'accepte pas le double sens d'expressions comme ἄνωθεν, ὑψωθῆναι; et je crains qu'en contestant, à bon droit dans plusieurs cas, l'interprétation sacramentaire de certaines péricopes, il ne s'arrête trop à ce que Jésus a voulu dire ou faire, alors que, selon cette méthode d'exégèse, il faut aussi et surtout considérer ce que s. Jean a vu dans ces paroles et actions. Quant au fond même du problème, la nature réelle ou seulement significative du symbole sacramentel, les pages sur les relations entre miracle et sacrement (p. 107 ss.) appor-

(1) Antonio Ambrosanio, *L'Eucaristia nell'esegesi di Oscar Cullmann*. Grand in-8° de xx-151 pp. Napoli, M. D'Auria, 1956. — Prix : 1200 lires.

tent les réserves essentielles : mais dénoncent-elles suffisamment l'équivoque dangereuse qui semble être dans l'esprit de Cullmann (1), entre le « signe » du sacrement à venir que put être tel geste, tel miracle du Christ, et le « signe » qu'est le sacrement lui-même, mais cette fois en un sens bien plus réel, parce que l'Esprit a été rendu au monde eschatologique par la résurrection du Christ? Certes, l'auteur souligne bien le réalisme de l'ordre sacramentel; pourquoi dès lors nous parle-t-il, comme le font malheureusement trop d'auteurs catholiques, de l'Eucharistie « nourriture des âmes », qui établit une union « mystique » entre « l'âme » du chrétien et le corps du Christ (pp. 72 et 82 s.), alors que le propre de l'efficacité sacramentelle est précisément d'atteindre l'âme à travers le corps? Dans l'ensemble, cet ouvrage n'en est pas moins solide, bienveillant et utile; il est dommage que beaucoup de fautes se soient glissées dans la transcription des textes français et allemands, voire dans le texte italien lui-même.

[P. B.]

Judaïsme. — La maison Kohlhammer tient ses promesses : l'édition de la *Tosefta* avec traduction et commentaire, dont nous saluions naguère la reprise (*RB.*, 1956, p. 152 s.), se poursuit de façon régulière. Des trois nouveaux fascicules que nous avons en main (2), les deux premiers achèvent le traité *Ahilot* et commencent celui de *Negaim*; le troisième commence le traité *Berakot*. Nous n'avons plus à revenir sur les caractères de l'édition, son excellente présentation, l'intérêt de son apparat critique, et surtout de sa traduction et de son commentaire. On sera heureux de ce nouvel accès à l'important traité *Berakot*, moins ingrat que les traités touchant la pureté, et l'on appréciera tout spécialement le commentaire, très riche dans sa concision précise, où les auteurs ont recueilli avec soin toutes les lumières qui en peuvent rejaillir sur l'interprétation du Nouveau Testament. Qu'il suffise de rappeler qu'on rencontre ici les règles et formulations des bénédictions et des prières, le Shema', le Shemonè Esrè, les prières de table, etc., tous sujets qui ont leur écho dans le christianisme primitif, sans parler des termes et expressions qui éclairent la langue néotestamentaire. Les exégètes se feront un devoir et un profit de puiser dans cette littérature importante mais difficile, ainsi mise à leur portée. Et ils souhaiteront avec nous que l'entreprise se poursuive avec autant de régularité et de succès.

[P. B.]

Le *Code de Maïmonide*, dans son Livre III « des Saisons », contient un traité VIII qui disserte sur la *Sanctification de la Nouvelle Lune*. Ce traité a été regrettablement négligé, sans doute à cause de sa difficulté. Le Dr. Solomon Gandz,

(1) Par exemple dans cette phrase citée p. 107 : « On pourrait démontrer que, d'une manière générale, les sacrements ont pour l'Église la même signification que les miracles du Jésus historique pour ses contemporains. »

(2) *Rabbinische Texte.* Erste Reihe. *Die Tosefta.* Text/Uebersetzung/Erklärung, hsg. von G. KITTEL (†) und K. H. RENGSTORF. Band 6. *Seder Toharot*, von Walter WINDFUHR. 7. Heft : *Ahilot* (IX 8-XIII 11 deutsch, VIII 3-XVI 2 hebräisch. 8. Heft : *Ahilot* (XIII 11-XVIII 18 deutsch, XVI 2 — Ende hebräisch); *Negaim* (I 1-II 3 hebräisch). Deux fasc. in-8° de pp. 257-288 et 289-336 (allemand); 113-136 et 137-152 (hébreu). — Band 1. *Seder Seraim.* 1. Heft : *Berakot* (I 1-III 22 deutsch; I 1-III 1 hebräisch), von Eduard LOHSE und Günther SCHLICHTING. Un fasc. in-8° de pp. 1-48 (allemand) et 1-16 (hébreu). Stuttgart, W. Kohlhammer, janv., mars et nov. 1956. — Prix de souscription du fasc. : DM 6.

qui avait entrepris de l'étudier en même temps que tout le Livre des Saisons, a été empêché par la mort de mener à bien sa publication, mais celle-ci vient d'être assurée par les soins de Julian Obermann (1). Après une Introduction due à cet éditeur, vient la traduction élaborée par Gandz à partir de l'édition de Vilna 1922, de variantes d'un ms. d'Oxford et de suggestions de E. Baneth; cette traduction n'a été que légèrement retouchée. De même les Notes préparées par Gandz ont été conservées, mais l'éditeur leur a ajouté des compléments considérables, toujours indiqués par des crochets et portant principalement sur le problème des sources. Viennent ensuite un Glossaire des termes techniques, un Commentaire astronomique dû à O. Neugebauer, une Bibliographie et un Index. Dans sa copieuse introduction J. Obermann donne l'analyse du traité et discute sa date, ses sources et ses motifs. Trois sections s'y distinguent aisément : A (I-V) Lois selon lesquelles l'ancien Sanhédrin déterminait la Nouvelle Lune, la longueur des mois, l'addition du mois intercalaire « Second Adar » et les fêtes à double jour; B (VI-X) L'établissement d'un calendrier fixe selon des règles astronomiques, tel qu'il s'affirme à l'époque amoraïte; C (XI-XIX) Les calculs astronomiques concernant la visibilité du croissant de la nouvelle lune. Ces trois sections ont été composées à des dates différentes qui peuvent être déduites de leurs données internes : A vers les années 1173-1174, B dès 1166, C en 1178. Les origines de ces spéculations sur le calendrier sont ensuite recherchées dans les mondes grec, babylonien, juif, arabe, et les sources plus immédiates sont indiquées : pour A, la Mishna et la Gemara; pour B, outre quelques données de la Gemara babylonienne, la Chronologie d'Al-Biruni et surtout le *Sefer ha-'ibbur* d'Abraham b. Hiyyah (dit Savasorda, de Barcelone); pour C, le « Ptolémée d'Arabie » Al-Battani. C'est à l'époque des Geonim et sous l'influence de l'Islam que le calendrier juif a atteint son état définitif. Quant aux motifs qui ont guidé Maïmonide dans la rédaction de ce traité, ce fut d'une part le dessein de tout son Code de condenser les données de l'ancienne Loi Orale, mais ce fut aussi, notamment pour la section C apparemment sans intérêt pratique de son temps, le souci de prendre position dans la querelle qui avait récemment opposé Rabbanites et Qaraïtes et de condamner tacitement Saadia Gaon qui avait prétendu contre toute évidence que le calendrier fixe avait été de tout temps usité en Israël, tandis que l'observation de la nouvelle lune n'y aurait été qu'une coutume passagère. Contre la masse des autorités rabbanites, entraînées par l'autorité du grand Gaon, Maïmonide veut rétablir la vérité en affirmant que l'observation de la lune a été « un principe fondamental de notre religion » et que les calculs astronomiques sont venus seulement la compléter et la préciser. Ce traité a donc l'intérêt de nous montrer l'indépendance d'esprit de Maïmonide, en même temps qu'il nous manifeste son étonnante érudition et sa profondeur de pensée. Si l'on songe d'autre part que la question du calendrier juif vient d'être rendue très actuelle par les découvertes de Qumrân, on comprendra que ce traité, même s'il n'éclaire qu'indirectement cet aspect nouveau de la question, est digne de retenir l'atten-

(1) *The Code of Maimonides. Book Three. Treatise Eight. Sanctification of the New Moon*, translated from the Hebrew by Solomon Gandz, Late Professor of the History of Semitic Civilization, Dropsie College, with Supplementation and an Introduction by Julian Obermann, Sterling Professor of Semitic Languages, Yale University, and an Astronomical Commentary by Otto Neugebauer, Professor of the History of Mathematics, Brown University. (Yale Judaica Series, ed. J. Obermann, vol. XI). In-8° de LX-160 pp. New Haven, Yale University Press, 1956. — Prix : 3,75 dol.

tion des savants modernes. L'excellente édition qui nous en est fournie mérite à ce titre de les intéresser.

[P. B.]

M. Jules Isaac présente son nouveau livre : *Genèse de l'antisémitisme. Essai historique* (1), comme une « Suite logique » de son retentissant ouvrage *Jésus et Israël*, apprécié naguère avec sang-froid et sympathie dans la *RB.* (1949, pp. 610-613). On est averti par là qu'il s'agit à nouveau de sa guerre fougueuse « à la haine, à cette haine sans nom qui, après avoir bouillonné, cheminé, pendant des siècles, a fini par culminer en un lieu maudit : Auschwitz » (p. 15). Des contradicteurs lui opposant qu'il s'était mépris en concentrant sur les Juifs l'hostilité antisémite dont l'enseignement chrétien porterait, à ses yeux, l'essentielle responsabilité, M. I. estime les confondre par le témoignage catégorique de l'histoire, interrogée sans doute avec beaucoup d'érudition, quoique pas toujours avec une rigoureuse critique ni surtout exempte de passion. Il déclare d'entrée de jeu que le terme équivoque « antisémitisme » doit s'entendre d' « antijudaïsme » (p. 25); et la 1re partie de son livre (pp. 29-129) fait à peu près justice de l'imprudent axiome de l' « éternel antisémitisme » en établissant que le peuple d'Israël, depuis son origine au IIe millénaire jusqu'au IIIe s. av. J.-C., n'a jamais été haï systématiquement dans l'antiquité païenne; les premiers heurts se produisirent avec l'hellénisme sur le plan religieux et n'exclurent pas invariablement un statut privilégié des Juifs. La seconde partie (pp. 131-330), qui va de l'avènement de l'empire chrétien à la fin du premier millénaire, a pour titre : « L'enseignement du mépris et les débuts du système d'avilissement ». Dès le point de départ il s'agit de prouver que l'Église, usurpatrice des privilèges de la Synagogue d'où elle était née, prétendant constituer le véritable Israël de Dieu, s'est donné la tâche d'inculquer à ses fidèles que Dieu lui-même avait répudié le peuple de son alliance primitive, accusé faussement de « déicide » d'après la thèse de *Jésus et Israël*. A cette doctrine soi-disant officielle de l'Église ne pouvait que s'harmoniser « un système de restrictions, d'exclusions, d'humiliations » tendant à avilir le judaïsme (p. 328). Malgré sa très louable préoccupation de s'en tenir aux données positives de l'histoire, il ne sera pas malaisé à ceux qui en auront le goût de montrer à M. I. que l'émouvante passion dont il ne se défend pas (cf. p. 15) le fait glisser assez fréquemment dans des outrances trop familières en ce domaine. On aime mieux ici partager avec lui l'espoir et la « foi en la grâce efficace de la vérité » (p. 22) loyalement recherchée de part et d'autre.

[V.]

Langue hébraïque. — Les instruments de travail à l'usage des hébraïsants débutants se sont multipliés ces dernières années. Sans parler de plusieurs méthodes pour l'apprentissage de l'hébreu moderne (que les professeurs d'hébreu biblique ne devraient pas mépriser), la *Revue* a déjà eu l'occasion de signaler quelques nouvelles présentations de la langue ancienne (2). On a plaisir à présenter aujourd'hui une plaquette consacrée au vocabulaire de la Bible (3). L'auteur, profes-

(1) In-8° de 352 pp. Paris, Calmann Lévy, 1956.
(2) Cf. *RB.*, 1950, 472; 1953, 459; 1954, 305; 1956, 620 ss.
(3) J. Barton Payne, *Hebrew Vocabularies*, based on Harper's Hebrew Vocabularies. In-8° de 20 pp. Grand Rapids, Baker Book House, 1956. — Prix : 1 doll.

seur d'hébreu au *Trinity Theological Seminary* à Chicago, a fondé son travail sur un ouvrage analogue, depuis longtemps épuisé, de Harper. L'étudiant trouvera là tous les mots qui se rencontrent plus de dix fois dans le TM. Ces mots sont groupés d'après la fréquence de leur emploi dans la Bible, ce qui est extrêmement utile pour un apprentissage progressif et raisonné du vocabulaire. Le recueil est divisé en trois parties : I. les Verbes : listes I à VI (fréquences : supérieure à 500, de 500 à 200, de 200 à 100, de 100 à 50, de 50 à 25, de 25 à 10); II, les Noms : listes VII à XIII (fréquences : supérieure à 500, de 500 à 300, de 300 à 200, de 200 à 100, de 100 à 50, de 50 à 25, de 25 à 10); III, les « Particules », dont le classement n'est plus fait par fréquences mais par catégories grammaticales (listes XIV, prépositions; XV, adverbes; XVI, conjonctions; XVII, interjections). Cette troisième partie est d'ailleurs plus complète que les précédentes, car elle englobe toutes les particules, même celles dont la fréquence est inférieure à 10.

Il est évident qu'une telle liste ne saurait remplacer un dictionnaire et on ne peut lui demander qu'une « première approximation » sur le sens des mots (1). De plus, le système par lequel on présente *tous* les verbes sous la forme des racines fondamentales dont beaucoup, en fait, ne se rencontrent jamais à l'état pur (par exemple נכר pour le Hifil הכיר qui est la seule forme d'usage courant) comporte une simplification qui ne va pas sans artifice et peut créer des difficultés à l'étudiant novice. Aussi bien un vocabulaire comme celui-ci suppose-t-il non seulement une étude conjointe de la grammaire, mais encore le contrôle d'un professeur expérimenté. Dans ces limites, il n'en sera pas moins un précieux instrument pédagogique (2) qui, par sa simplicité, aidera grandement le débutant à acquérir vite et rationnellement le vocabulaire de base nécessaire pour aborder avec aisance la lecture du TM (3).

[F. M. Lemoine]

Palestine. — En 1950, une expédition commune de l'American School of Oriental Research de Jérusalem et du Pittsburgh-Xenia Theological Seminary a conduit une fouille à *Tulul el-'Alayiq*, au débouché du Wady Qelt près de Jéricho, là où s'étendait la ville contemporaine du Nouveau Testament; la même expédition a fait un sondage à *Khirbet en-Nitla*, entre Jéricho et le Jourdain, site présumé du Gilgal de Josué. Le résultat de ces travaux est exposé dans un double volume de l'*Annual* de l'École Américaine par J. L. Kelso, directeur de l'expédition, et D. C. Baramki, son assistant (4). Les fouilles de Tulul el-'Alayiq furent reprises en 1951 par J. B. Pritchard et F. V. Winnett et le compte rendu préliminaire (5)

(1) Il y a quelques erreurs ou inexactitudes. Par exemple, n° 139 confusion entre les deux racines חול et חיל; ou encore n° 189 פרש lire פרשׁ.

(2) On se souvient d'un ouvrage analogue, pour le Grec du Nouveau Testament, par B. M. Metzger (Cf. *RB.*, 1956, 293) où l'effort de « rationalisation » a été poussé plus loin que dans l'ouvrage examiné ci-dessus.

(3) A l'usage des professeurs d'hébreu, rappelons les listes de vocabulaire hébreu d'après un groupement idéologique, dans l'*Initiation à l'hébreu biblique*, du P. Auvray (Cf. *RB.*, 1956, 621 s.).

(4) J. L. Kelso et D. C. Baramki, *Excavations at New Testament Jericho and Khirbet en-Nitla* (The Annual of the American Schools of Oriental Research, vol. XXIX-XXX, 1949-1951). In-4° de 60 pp. et 41 pl. — New Haven, American Schools of Oriental Research, 1955.

(5) *BASOR.*, **123**, déc. 1951, pp. 8-17.

décrit un important bâtiment qui fut alors dégagé. On pourra regretter que le rapport « final » ait été scindé et que le volume ici analysé se limite aux travaux de 1950; le tableau est incomplet et certains traits devront sans doute être corrigés d'après les résultats de la saison suivante. Néanmoins, si les conclusions sont provisoires, le matériel bien présenté gardera sa valeur.

L'histoire de Tulul el-'Alayiq se résume actuellement ainsi. De nombreux tessons du Chalcolithique et de l'Ancien Bronze attestent une occupation très ancienne, mais le site fut ensuite abandonné jusqu'à l'époque hellénistique. Alors une tour carrée fut élevée au sud du Wady Qelt, soit par Bacchidès, soit par l'un des Maccabées. C'est l'une des deux tours Threx et Taurus que Pompée détruisit en 63 av. J.-C., d'après Strabon. Elle fut réparée par Hérode le Grand, puis remplacée par un important ensemble en *opus reticulatum* qui descendait jusqu'en bordure du Wady Qelt et reprenait sur sa rive nord; cela se fit encore sous le règne d'Hérode le Grand ou sous celui de son fils Archélaüs. On ne sait pas dans quelle mesure la guerre de Titus affecta ces bâtiments (1), mais la ville déclina rapidement après 70 de notre ère. Une population civile, peu nombreuse et pauvre, vécut à côté de la garnison romaine jusqu'au IVe siècle, où le Pèlerin de Bordeaux localise encore Jéricho au débouché du Wady, à l'actuel Tulul el-'Alayiq. On ne sait pas exactement quand ni pourquoi la ville se transporta un kilomètre à l'est, où s'éleva la Jéricho byzantine. Au VIIIe siècle de notre ère le site fut occupé militairement par les Arabes; il fut ensuite définitivement abandonné.

La poterie est très exactement classée et décrite par D. C. Baramki. Elle ne présente pas un très grand intérêt, la stratification insuffisante ne permettant pas de raffiner sur les dates. Des rapprochements faciles se font avec la céramique de Kh. Qumrân, dont la chronologie est mieux assurée mais qui couvre une période moins étendue. Un type nouveau en Palestine est un pot-de-fleurs piriforme ou ovoïde avec un large trou dans le fond.

Le trait le plus intéressant de l'architecture est l'emploi de l'*opus reticulatum* dans les maçonneries de l'époque romaine. C'est, en Grèce et en Orient, le premier exemple de cette technique appliquée à un ensemble de bâtiments. L'étude de ces maçonneries aux pp. 42-44 est suivie par celle des plâtres des plafonds, des murs peints et des moulures, pp. 45-49.

Une petite plaque de marbre porte cinq courtes sourates du Coran, qu'on trouve souvent sur les amulettes et les talismans et écrites ici à l'encre au bénéfice d'un certain Abu 'l-'Abbas, qui n'est pas autrement connu. Le document est édité par A. Jeffery, pl. 21 A et p. 53. C'est le texte normal, sauf les fautes du copiste. L'inscription serait de la fin du IIIe ou du début du IVe siècle de l'hégire, mais Tulul el-'Alayiq n'a pas fourni d'autre témoignage d'une occupation aussi tardive.

Le second site examiné par l'expédition est Khirbet en-Nitla, ou Kh. en-Nethele, ou Kh. el-Ethele, trois kilomètres à l'est de Jéricho sur une piste qui conduit au Jourdain. On y a souvent localisé Gilgal, la première station des Israélites à l'ouest du Jourdain, et c'est pour vérifier cette opinion que J. L. Kelso y entreprit des sondages. Ceux-ci ont révélé une église trois fois reconstruite, à laquelle était annexé un monastère dont il reste peu de traces. Le fouilleur attribue hypothétiquement la destruction de la première église à l'insurrection

(1) Peut-être pas du tout : Jéricho fut pris sans résistance, la masse de la population ayant fui en panique, cf. Josèphe, *BJ.*, IV, VIII, 451.

des Samaritains au VI^e siècle, celle de la seconde aux Perses en 614, celle de la troisième au tremblement de terre de 747. La quatrième église, construite au temps de Charlemagne, est tombée en ruine au IX^e siècle. La troisième église avait un pavement mosaïque avec deux inscriptions latines : *Do(mine) meserere* et *feci leto die le[te]*. Une note leur est consacrée par W. F. Albright, pp. 54-56, partant d'un premier déchiffrement fait par le Père Abel. Cette église peut dater du pontificat de Grégoire le Grand (590-604), qui entretint des relations suivies avec les établissements monastiques de la Terre Sainte. La céramique recueillie n'était pas stratifiée. Elle couvre la période byzantine et le début de l'époque arabe; rien n'est postérieur au IX^e siècle. Utile pour dater en gros les édifices, elle présente en elle-même peu d'attrait. Mais elle apporte un témoignage négatif : les sondages de Kh. en-Nitla n'ont mis au jour aucun reste, aucun tesson de l'époque israélite.

Cela met en question l'identification de Kh. en-Nitla avec Gilgal. Le problème est abordé par C. U. Wolf, qui rassemble les données de la tradition pp. 57-60. Il est difficile de porter un jugement sur son exposé. Sa conclusion est que : la tradition des trois premiers siècles nous conduit dans la région de Nitla mais ne mentionne pas d'église ou de ruine. Au IV^e siècle, une église est construite, celle que la fouille a retrouvée et ses avatars sont mis en relation avec les récits des pèlerins, pp. 58-59; ce qui paraît signifier qu'on identifie Nitla et le Gilgal byzantin. Mais on nous dit, p. 60, que « les trouvailles archéologiques à Nitla ne concordent pas avec les traditions byzantines de Gilgal » et tout ce chap. VI est intitulé : « Khirbet en-Nitla not the Byzantine Gilgal ». Enfin, le chap. IV affirme péremptoirement : « The identification of this site with Byzantine Gilgal must be abandoned », p. 52. Un critique littéraire flaire une « distinction des sources ». De fait, le chap. VI est de Wolf, le chap. IV est de Baramki et leurs opinions ont été « harmonisées » (?) par le « rédacteur principal », Kelso.

Tous sont d'accord, en tout cas, pour rejeter la localisation à Nitla du Gilgal de l'Ancien Testament, puisqu'il n'y a aucun vestige israélite. Le problème a été repris en 1954 par J. Muilenburg (1). Il a vérifié qu'à Kh. en-Nitla il n'y avait rien de l'époque du Fer sous les restes byzantins, puis il a repéré, juste au nord du palais omayyade de Kh. Mufger au nord-est de Jéricho, de petits monticules avec des tessons du Fer. Sur un point, un sondage de quatre jours lui a livré des éléments de murs et quelques poignées de tessons qu'il date entre 1200 et 900 av. J.-C. Il croit avoir retrouvé le Gilgal de Josué.

Les preuves que Muilenburg apporte sont nettement insuffisantes. Pour ne retenir que les indices archéologiques, tous les tessons, sauf un, publiés par lui sont du Fer II, postérieurs à 900 av. J.-C., alors que Gilgal n'a joué un rôle important qu'entre la conquête et le début de la monarchie. Ces monticules avec leurs tessons sont à mettre en rapport avec la Jéricho réoccupée sous Achab, *I Rois*, XVI, 34. Malgré toutes les incertitudes des textes, les récits bibliques et la première tradition chrétienne favorisent une localisation à l'est de Jéricho, entre Jéricho et le Jourdain, et nous sommes ainsi conduits dans la *région* de Nitla. Cela ne signifie pas que l'église trouvée par Kelso soit l'église byzantine de Gilgal, car les environs de Jéricho étaient parsemés de monastères. Cela signifie encore moins que Nitla soit le site israélite de Gilgal. Il est vrai que Gilgal a été un sanctuaire, un lieu de rassemblement et de pèlerinage et jamais une ville. Peut-être

(1) Cf. *BASOR.*, **140**, déc. 1955, pp. 11-22.

même n'y avait-il aucune construction, mais on devrait y trouver des traces d'occupation, au moins des tessons, et il n'y en a pas à Kh. en-Nitla. Il faudrait repérer un site aux environs, avec des tessons du Fer I, mais il ne faut pas, à mon avis chercher au nord et trop près de Jéricho, comme est Kh. Mufger.

[R. de V.]

M. Avi-Yonah et S. Yeivin, avec la collaboration de M. Stekelis, ont publié un important volume sur *les antiquités d'Israël* (1). La qualité du texte est garantie par la compétence reconnue des auteurs dans les domaines de la préhistoire (Stekelis), de l'archéologie orientale (Yeivin) et de l'époque gréco-romaine (Avi-Yonah). L'ouvrage se divise en deux parties inégales. Les pp. 1-75 sont une manière d'introduction qui condense l'histoire de l'exploration et des fouilles en Palestine, informe sur les institutions scientifiques israélites et étrangères actives dans le pays, sur la loi des antiquités, sur les différentes périodes archéologiques, avec des tables synchroniques, pp. 37-45, sur la technique des recherches et des fouilles. La seconde partie se divise en trois sections : 1) Bâtiments et cités, pp. 81-141; 2) Lieux de culte et temples, pp. 145-244; 3) Fortifications, pp. 247-332. Dans chaque section, l'ordre chronologique est suivi depuis la préhistoire jusqu'à la fin de la période byzantine. Ce n'est donc pas un manuel d'archéologie — il ne s'occupe pas du mobilier, des « objets » qui font le délice des fouilleurs ou l'envie des musées —, c'est l'étude et l'interprétation des vestiges architecturaux, des « ruines » épargnées par le temps ou remises au jour par les fouilles. Ainsi, parce qu'on ne retient que les restes visibles, le chapitre sur les sanctuaires ne consacre qu'une demi-page aux sanctuaires israélites et pour dire qu'il n'en reste aucune trace, p. 197; le « sanctuaire israélite » que Sukenik avait voulu identifier à Samarie est discuté pp. 200-201. A propos de l'architecture domestique, Yeivin étudie aux pp. 90 s. le plan quadripartite des maisons israélites; il est dommage qu'il n'ait pas utilisé et reproduit les maisons de Tell el-Fâr'ah = Tirṣa, où l'on peut suivre l'évolution de ce type entre le x^{e} et le viii^{e} siècle av. J.-C. Dans l'étude des villes, certains faits d'urbanisme qui sont cependant importants ont été laissés de côté : approvisionnement en eau, citernes, draînage. Un ouvrage de ce genre devait donner des plans, des reconstitutions, des détails d'architecture, et l'illustration est en effet abondante et bien choisie. On pourrait seulement regretter que certaines figures soient trop petites, ainsi la minuscule maison de Megiddo, fig. 17, ou l'ensemble de Balaṭa, fig. 117 (d'ailleurs donné plus clairement fig. 58); d'autres au contraire sont à une échelle qui paraît disproportionnée avec leur importance, ainsi le bâtiment de Qasileh, fig. 33, ou l'un des petits temples de Beisân, fig. 67, ou l'angle de la forteresse de Tell el-Fûl, fig. 131. Certaines figures, trop chargées ou trop grises, sont peu utilisables, les fouilles d'Ophel, fig. 128, la porte de Megiddo, fig. 133. Le volume se termine par 37 bonnes planches hors texte.

Le progrès constant des recherches archéologiques en Palestine malgré l'adversité des temps fait qu'un tel ouvrage n'est déjà plus complet au lendemain de sa publication : pour ne donner que quelques exemples, il faudrait déjà ajouter

(1) M. Avi-Yonah, S. Yeivin, avec la participation de M. Stekelis קדמוניות ארצנו. (Les antiquités de notre pays). In-8° de ix-344 pp., 155 fig., 37 pl. — Tel-Aviv, Hakibutz Hameuchad, 1955.

à la période néolithique l'étonnante architecture de Jéricho, aux formes chalcolithiques d'habitat les maisons souterraines de Beersheba, aux sanctuaires les dernières découvertes de Nahariya et de Haṣor, aux fortifications et aux camps les relevés récents à Masada. Mais il est très utile d'avoir fait le point : les auteurs fournissent un bon cadre dans lequel se classeront facilement les acquisitions nouvelles.

[R. de V.]

Le Service des Antiquités de l'État d'Israël a désormais un périodique officiel accessible à tous les lecteurs. *'Atiqot* est une publication annuelle éditée simultanément en hébreu et en anglais (ou en français). Elle publiera les rapports sur les fouilles, des études d'archéologie, d'épigraphie, de numismatique, des enquêtes plus générales rattachant à leur milieu oriental les problèmes d'archéologie locale, des informations sur les collections publiques ou privées d'antiquités. Le premier volume, portant la date de 1955, a paru au printemps de 1956 et son sommaire exprime bien quel est le programme de la nouvelle Revue (1). J. Kaplan, *A Cemetery of the Bronze Age Discovered near Tel Aviv Harbour*, pp. 1-12 et 2 pl. En bordure de la mer, 18 tombes à puits, généralement individuelles. La céramique, les épingles, les armes sont de la fin du Moyen Bronze II, et le cimetière n'a pas pu servir pendant plus d'une génération. Les 24 scarabées retirés des tombes sont étudiés par J. Leibovitch, pp. 13-18; l'un d'eux porte probablement le nom de la reine Hatshepsut. — J. Leibovitch, *Le griffon dans le Moyen-Orient antique*, pp. 75-88 et 1 pl., à suivre. — J. Pinkerfeld, *Two Fragments of a Marble Door from Jaffa*, pp. 89-94 et 1 pl. — S. Yeivin, *Some Notes on the Documents from Wadi Murabba'at Dating from the Days of Bar-Kokh'ba*, pp. 95-108 et 1 pl. Reprend la lettre à Yeshu'a ben Gilgola et la lettre de Shime'on ben Koseba, éditées dans *RB.*, LX, 1953, pp. 269 s., 276 s. Yeivin propose quelques lectures différentes et insiste sur l'importance de ces documents pour l'histoire d'une période que lui-même connaît mieux que personne. — Y. Aharoni, *Three New Boundary-Stones from the Western Golan*, pp. 107-114 et 1 pl. Ce sont trois bornes érigées sous Dioclétien pour marquer la limite entre les villages de Galania et de Migerame, de Migerame et de Galania, de Mamsia et de Bet Achon, quatre toponymes inconnus. Elles s'ajoutent à neuf bornes analogues retrouvées en territoire syrien jusque près de Damas et à l'est de Shuqba et dont les textes sont redonnés ici. Plusieurs mentionnent un Aelius Statutus qui devait être le gouverneur de la province. Elles témoignent d'une importante opération de cadastre, connexe à la réorganisation de l'empire sous Dioclétien. — H. Hamburger, *Minute Coins from Caesarea*, pp. 115-138 et 3 pl. Petites monnaies de bronze, généralement sans inscription, trouvées dans les dunes de Césarée. 125 types sont dessinés et décrits. Le groupe le plus nombreux provient de Tyr, un groupe presque égal est assigné à Césarée même, un autre à Alexandrie; toutes ces pièces sont du IIe siècle ap. J.-C. Suivent des types de la fin de l'époque romaine et de l'époque byzantine. — M. Prausnitz, *Note on a Cylinder Seal Impression*, p. 139. Cette empreinte provient des fouilles de Tell eṭ-Ṭabaiq (Rôsh Hanniqrâ) dans un niveau de la fin de l'Ancien Bronze; elle serait ainsi plus tardive qu'aucune des empreintes analogues trouvées en Palestine et en Syrie.

(1) *'Atiqot, Journal of the Israel Department of Antiquities*, Vol. I, Jerusalem, 1955. In-4° de 140 pp. et 12 pl. — Prix de souscription annuelle : 4 Livres isr. ou 21 shil. ou 3 dol.

J'ai gardé pour la fin la contribution la plus importante, M. Dothan, *The Excavations at 'Afula*, pp. 19-74 et 4 pl. Des sondages avaient été faits à 'Affuleh en 1926 et 1937 par E. L. Sukenik (cf. *JPOS.*, XXI, 1948, pp. 1-78). Des fouilles plus importantes ont eu lieu en 1950 et surtout 1951 avant qu'une nouvelle aire ne soit abandonnée pour les constructions modernes. Une bande de 75 m sur 15 m a été explorée et quelques tombes ont été ouvertes dans un cimetière sur la pente est du Tell. Les constructions rencontrées présentent peu d'intérêt mais la céramique a permis à M. Dothan de déterminer la date des différents niveaux traversés : Str. I, XI^e-XIII^e siècle de notre ère. Je descendrais jusqu'au XIV^e siècle. — Str. II, peu important, II^e-III^e siècle de notre ère. — Entre les Str. II et III, une couche non stratifiée avec de nombreux tessons qui s'étagent entre la période hellénistique et celle du Fer II. Les plus anciens sont deux fragments de poterie de Samarie, du IX^e siècle av. J.-C. Avant eux, une lacune. — Str. III A, entre 1150 et 1020 av. J.-C., et Str. III B, entre 1200 et 1150. Les deux niveaux sont distingués par la stratigraphie mais la céramique apporte un appui assez faible à cette distinction : poterie « philistine » dans III A, survivance du Récent Bronze dans III B, mais je serais moins net que l'auteur sur les dates. C'est à ces deux niveaux que se rattachent les tombes fouillées à l'est du Tell. Il faut probablement attendre une suite à ce rapport, car il ne traite pas des couches plus anciennes qui ont cependant été atteintes, cf. p. 21. On rejoindra ainsi les résultats des sondages de Sukenik, qui ont montré que 'Affuleh était déjà habitée à l'époque chalcolithique. Une note jointe de D. V. Zaitschek, pp. 71-74, analyse les graines de légumineuses et les noyaux d'olives recueillis dans la fouille.

On en a assez dit pour montrer que la nouvelle Revue *'Atiqot* sera indispensable aux techniciens de l'archéologie palestinienne.

[R. de V.]

Par les soins diligents de Fritz Maas et Leonhard Rost et sous le patronage de l'Académie de Berlin, vient de s'achever la publication du VI^e volume de la précieuse *Bibliographie palestinologique* couvrant les années 1935-1937 (1), retardée par les événements politiques. La rédaction entière fut encore l'œuvre du regretté professeur Peter Thomsen, qui avait conçu depuis 50 ans le projet de cette énorme tâche, amenée progressivement, dans des volumes périodiques, au point de perfection méthodique signalé par la *RB.* (1939, p. 323) à propos du T. V. Il est superflu de redire que le volume nouveau sera chaleureusement accueilli non seulement par les spécialistes de palestinologie proprement dite, mais par les historiens et les scientistes, qu'il orientera de manière aussi rapide que fructueuse dans tous les domaines de la documentation scientifique relative à la Syrie-Palestine. Une courte page liminaire résume la vaillante carrière de P. Thomsen, et les 9189 entrées réparties dans les six sections du recueil sont alphabétiquement classées dans les 111 pages d'un registre très dense à trois colonnes.

[V.]

(1) *Die Palästinaliteratur. Eine internationale Bibliographie in systematischer Ordnung mit Autoren- und Sachregister.* Bd VI, Lieferung 3; in-8° de pp. VIII et 577-832. Berlin, Akademie-Verlag, 1956. Sur les livraisons 1 et 2 voir *RB.*, 1955, pp. 149 et 300 s.

Le 9 juin 1955 évoquait le 100e anniversaire de la naissance de *Gustave Dalman*, mort le 19 août 1941. En attendant de publier une étude détaillée sur la vie et l'activité du fondateur de l' « Institut Gustave Dalman pour la connaissance du Pays biblique et de l'Antiquité », le prof. A. Jepsen, directeur de cet Institut, présente laconiquement les étapes de cette féconde carrière, pour servir d'introduction à la *Bibliographie* systématiquement dressée par le prof. K. H. Rengstorf, ancien assistant de Dalman, et le Dr. W. Müller (1). Dès 1881, à 25 ans, Dalman occupe une chaire de théologie à Gnadenfeld, et 10 ans plus tard il enseigne l'Anc. Test. à Leipzig. Mis à la tête de l'Institut évangélique allemand, fondé sur ordre impérial à Jérusalem en 1902 (cf. *RB.*, 1904, p. 101 ss.), il y déploie une intense activité dans des domaines variés jusqu'à 1917. Interdit de séjour par l'administration anglaise en représailles contre sa violente manifestation anti-alliés au début de la guerre de 1914, il reprend sa chaire d'A. T. à Greifswald, où il continue de résider même après sa retraite en 1923, jusqu'à la veille de sa mort. L'ample Bibliographie compte 799 nos, méthodiquement répartis sous trois rubriques : **A** : *Livres*, nos 1-28. **B** : *Mémoires sur le Judaïsme*, histoire, religion, nos 29-61; mission et antisémitisme, nos 62-139; le « Berith Am », nos 140-195; *Études de théologie biblique*, nos 196-208; *Monographies générales sur la Palestine*, nos 209-216; *Voyages personnels*, nos 217-234; *Cartes et cartographie*, nos 235-246; *Géographie historique*, nos 247-266; *Flore et faune*, nos 267-272; *Palestine d'aujourd'hui*, nos 273-304; *Travail et coutume*, nos 304-328; *Archéologie*, nos 329-376; *Épigraphie*, nos 377-387; *Palästina-Institut*, nos 388-393; *Éditions de textes*, etc., nos 394-406; *Varia*, nos 407-448. **C** : *Recensions*, nos 449-799. Le recueil se termine par l'indication de la « littérature relative à G. Dalman », et sera précieux à tous ceux qui ont intérêt à connaître son œuvre.

[V.]

Proche-Orient Ancien. — Le P. van der Meer a réédité l'utile *Chronologie de l'Asie Occidentale et de l'Égypte ancienne* qu'il avait publiée en 1947 (2). C'est une refonte complète qui a profité des résultats nouveaux de l'archéologie et de l'épigraphie et tenu compte des discussions récentes. Le domaine s'est également élargi : la chronologie cassite est assez longuement étudiée, pp. 13-38, une plus grande place est faite à l'Asie Mineure. Le schéma reste le même : Van der Meer part de la chronologie assyrienne qui est la mieux établie et, pour le IIe millénaire, il accorde sa confiance à la liste royale de Khorsabad. Un effort audacieux est fait pour donner des dates précises, non par un recours aux données astronomiques mais en combinant les chiffres des listes royales et les données éparses dans les autres textes. Ainsi l'avènement de Hammurabi est daté en 1724, et non plus en 1711 + X comme dans la première édition. Les tableaux chronologiques se sont enrichis et une meilleure disposition les rend plus lisibles. Il reste encore quelques fautes d'écriture (*Chalkolithic*, *Urngin* pour *Ur-Nigin*...) et le site préhistorique de Tabelbalat se trouve au Sahara et non en Égypte.

Cet ouvrage ainsi mis à jour continuera de rendre service mais les questions de chronologie, surtout pour le IIe millénaire et avant, sont si discutées en ce

(1) *Das Schrifttum Gustaf Dalmans*, dans *Wissensch. Zeitschrift der Ernst Moritz Arndt-Universität Greifswald;* Jahrg. IV, 1954-5, pp. 209-232.

(2) P. Van der Meer, *The Chronology of Ancient Western Asia and Egypt* (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui, vol. II), 2e éd. In-4° de 95 pp. et quatre tableaux. — Leiden, Brill, 1955. — Prix : Fl. 25. — Sur la première édition, cf. *RB.*, LVII, 1950, pp. 309-310.

moment et les découvertes nouvelles se produisent à un rythme si accéléré que le livre du P. van der Meer a déjà besoin d'être complété, et peut-être corrigé. Je ne citerai, parmi les dernières publications, que les plus importantes. L'auteur a pu déjà utiliser le double de la liste de Khorsabad, conservé au Seventh-Day Adventist Theological Seminary de Washington, grâce à la courtoisie d'I. J. Gelb. Celui-ci a publié le texte (et le texte intégral de la liste de Khorsabad) dans *JNES.*, XIII, 1954, pp. 209-230. Il y a quelques variantes, mais la fameuse lacune de la liste de Khorsabad n'est pas comblée. Les principaux problèmes que pose la chronologie du IIe millénaire ont été soigneusement examinés par B. Landsberger, *Assyrische Königsliste und « Dunkles Zeitalter »*, dans *Journal of Cuneiform Studies*, VIII, 1954, pp. 31-45; 47-73; 106-133. Il rejette la chronologie extra-courte, juge celle de S. Smith possible, préfère une date proche de 1900 pour Hammurabi, mais déclare que nous ne sommes pas encore en état de construire une chronologie absolue. La question de la dynastie cassite, qui est un élément très incertain et embarrassant, a été spécialement reprise par Mme H. Lewy, *On Some Problems of Kassite and Assyrian Chronology*, dans les *Mélanges Isidore Lévy*, 1955, pp. 241-291. L'avènement de Hammurabi est placé en 1796. F. Cornelius, qui avait été le premier, avec Albright, à proposer une chronologie très courte, a affirmé à nouveau ses positions dans *Die Chronologie des Vorderen Orients in 2. Jahrtausend v. Chr.*, dans *AFO.*, XVII, 2, 1956, pp. 294-309. Il maintient comme date de Hammurabi 1728-1686, ou l'alternative 1736-1694. Cela est tout proche des dates de van der Meer, mais Cornelius accorde aux dates astronomiques la préférence sur les chiffres des listes royales. On voit que l'on est encore loin d'un accord. Pour le Ier millénaire, il faut utiliser maintenant les précieux textes publiés par D.J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings (626-556 B.C.) in the British Museum*, 1956, qui fournissent, entre autres, la date précise de la prise de de Jérusalem par Nabuchodonosor, le 16 mars 597.

[R. de V.]

Depuis 1926, M. Dunand fouille méthodiquement le site de *Byblos*. Les résultats des campagnes de 1926 à 1932 avaient été exposés dans un premier tome de la publication définitive (1). Les saisons de 1933 à 1938 font l'objet du tome second. Un atlas de 211 planches et six grands plans, dont cinq en cinq couleurs, a paru en 1950. Un gros volume de texte est sorti en 1954, et l'on attend un second volume qui complétera ce tome (2). Nous ne pouvons ici que présenter rapidement cette monumentale publication, d'abord parce qu'elle est incomplète, la moitié des planches n'ayant pas encore le commentaire d'un texte, ensuite parce que la méthode même de la fouille et de sa publication rend, à ce stade, un compte rendu très difficile.

On connaît la méthode de fouille mise au point par M. Dunand et exposée encore ici, pp. 3-7. Sur le terrain quadrillé à 10 mètres, il descend par des levées de 20 cm, où tous les objets et tous les restes de maçonnerie sont enregistrés

(1) Cf. *RB.*, LIII, 1946, pp. 459-462.

(2) M. Dunand, *Fouilles de Byblos*, t. II, 1933-1938. *Texte.* Grand in-4° de x-477 pp. et 515 fig. — *Atlas*, 211 pl. et 6 grands plans. — Paris, Adrien Maisonneuve, 1950 (Planches) et 1954 (Texte). Parvenu à la *Revue* en 1956. — Prix : 22.000 fr.

sur le plan horizontal et sur le plan vertical. C'est l'application, sur plusieurs hectares de ruines, du procédé des coupes minces par lequel un botaniste étudie une tige de graminée ou un physiologue analyse une tumeur cancéreuse. Tous les éléments sont enregistrés avec une rigueur géométrique et la marge d'interprétation personnelle est réduite au minimum. Cela est important, car l'archéologue ne connaît son objet qu'en le détruisant, il n'explore les niveaux de son site qu'en y pénétrant. Il en retire des poteries, des outils, des inscriptions ou des objets d'art, qui peuvent meubler les vitrines d'un musée, mais qui perdent une grande partie de leur valeur pour l'histoire du site et du développement de sa civilisation dès qu'ils sont détachés du contexte dans lequel ils se trouvaient. Il faut donc garder une mémoire exacte de ce contexte pour que la synthèse historique, qui est la conclusion du travail archéologique, ne soit pas arbitraire. Le fouilleur, qui a vu — ou qui aurait dû voir — sortir chaque pièce, peut se souvenir du contexte ou l'avoir noté, mais ses conclusions sont invérifiables par d'autres s'il ne fournit pas tous les éléments qu'il a eus lui-même à sa disposition.

Et c'est pourquoi, menant jusqu'au bout son travail avec le même renoncement et la même objectivité, M. Dunand a voulu donner d'abord une publication analytique de sa fouille. Ce volume de texte est un inventaire complet des murs et des objets rencontrés entre 1933 et 1938, en surface d'abord, puis de la levée I à la levée X, sur 2 mètres de profondeur. Les plans en couleurs donnent l'enchevêtrement des murs qui apparaissent, survivent, puis disparaissent aux différents niveaux. Pour ces dix levées, le catalogue des objets va du N° 6777 au N° 11. 838; chacun est décrit et beaucoup sont dessinés. Les ensembles monumentaux sont présentés avec le niveau (absolu) où ils apparaissent : le grand temple romain, pp. 27-41, le théâtre et son bain, pp. 41-48, les remparts, pp. 124-125 puis 270-271, le temple du champ des offrandes et le sommet du temple aux obélisques, pp. 271-272. Mais l'étude des remparts n'est qu'amorcée et il faudra attendre l'analyse des levées XI à XX pour connaître le temple aux obélisques. Parmi les innombrables objets, beaucoup sont très intéressants. On retiendra surtout les vingt-deux dépôts du « champ des offrandes » qui étaient enfouis dans le sol d'un temple dont la disposition reste très vague; ils datent du Moyen Bronze II, de la période de transition qui suit la fin de la XII^{e} dyn. égyptienne. Plus encore que l'influence égyptienne, ces objets révèlent celle de la Mésopotamie et des pays du nord, principalement les régions minières de l'Arménie et du Caucase.

C'est un rare plaisir de feuilleter les planches admirablement tirées. Les objets y sont classés par genres, indépendamment des « levées » dont ils proviennent, et les archéologues y trouveront un abondant matériel de comparaison. Les grandes planches doubles du temple aux obélisques font vivement désirer le second volume de texte, où ce temple sera décrit.

M. Dunand nous promet ensuite un troisième tome d'inventaire et deux volumes consacrés à l'architecture. J'ai eu le privilège de voir, dans son bureau de Beyrouth, les plans d'ensemble en cours d'exécution et dans lesquels sera retracée l'évolution des bâtiments et de l'urbanisme : ils feront sensation. Enfin viendront les volumes de synthèse. Nous ne perdrons rien à les avoir attendus si longtemps. La fouille de Byblos restera sans doute une expérience unique. Pour la mener à bien, il fallait l'enthousiasme inépuisable et la persévérance têtue de M. Dunand, dont témoignent encore les pages préliminaires, où sont relatées toutes les difficultés qu'il a dû vaincre pour que soit publié ce volume. Il fallait aussi la fidélité des collaborateurs qu'il a su s'attacher, et surtout le soutien constant de

Mme Dunand, qui a assumé depuis le début la tâche de cataloguer les myriades d'objets qui sont sortis du sol de Byblos.

[R. de V.]

C. B. Welles a réuni dans un petit volume toutes *les inscriptions* lisibles *de Doura-Europos* qui n'avaient pas déjà pris place dans les rapports préliminaires ou qui ne seront pas publiées dans les volumes sur la synagogue (qui vient de paraître) et sur le mithraeum. Il a eu la collaboration de J. F. Gilliam pour un *graffito* latin, d'H. Ingholt pour deux inscriptions palmyréniennes, de R. N. Frye pour deux ostraka parthes (1). Ingholt corrige certaines lectures de Du Mesnil du Buisson; il a également contribué à l'Appendice où sont étudiées certaines transcriptions obscures de noms propres sémitiques. Il y a, dans ce recueil, peu d'inscriptions monumentales et surtout des *graffiti* ou *dipinti* tracés dans des temples, des maisons, sur les portes ou sur les remparts. A cela s'ajoutent les brèves inscriptions sur poterie : nombreux ostraka, marques de potiers, estampilles. Le fascicule se termine par les indices ordinaires aux publications épigraphiques et par quatre planches. Il permettra d'attendre le volume définitif qui doit être consacré aux inscriptions de Doura.

[R. de V.]

Le Musée Lavigerie à Carthage publie de luxueux *Cahiers de Byrsa* (Byrsa est le nom de l'Acropole de Carthage dans sa transcription grecque). Le t. V, 1955, paru en mars 1956, contient les études suivantes : P. Amiet, *Cylindres-sceaux orientaux trouvés à Carthage*, pp. 11-16 et 3 pl. Deux cylindres de la nécropole punique de Douimès, l'un syrien du IIe millénaire, l'autre perse achéménide; l'auteur y joint une intaille de style égyptisant. Les cylindres sont certainement importés; l'intaille est attribuée à l'art local. — J. Vercoutter, *Une statuette funéraire de Néchao II trouvée à Carthage*, pp. 23-28 et 1 pl. Partie inférieure d'un *oushebti* avec un texte rare et le cartouche de Néchao II. La pièce provient certainement du pillage de la tombe du Pharaon, vraisemblablement au début de la première domination perse. — J. Ferron et M. Pinard, *Les fouilles de Byrsa*, 1953-1954, pp. 31-81 et 91 pl. Ensemble situé sur le flanc sud de la colline de Byrsa. Vestiges d'édifices et nombreux tessons du Moyen Age arabe, plusieurs niveaux romains, deux tombes puniques du VIIe-VIe siècle av. J.-C., ailleurs une couche hellénistique ou « gréco-punique » avec des anses rhodiennes. Le fragment de bol décoré d'impressions digitales, N° 131, pl. LXVIII, est rapproché, avec référence aux fouilles d'Et-Tell, des anses horizontales palestiniennes de l'Ancien Bronze, avec lesquelles il n'a naturellement rien à faire. Le principal intérêt de ces recherches est de montrer que la ruine de Carthage n'entraîna pas la disparition de la civilisation punique et que la romanisation ne fut d'abord que superficielle. La réoccupation du site à l'époque arabe est également un fait intéressant. Mais le vague dans lequel est laissée la chronologie des trouvailles

(1) R. N. Frye, J. F. Gilliam, H. Ingholt, C. B. Welles, *Inscriptions from Dura-Europos* (réimprimé de *Yale Classical Studies*, XIV). In-8°, de pp. 127-213 et 4 pl. — Yale, Yale University Press, 1955.

(2) *Cahiers de Byrsa* (Musée Lavigerie), V, 1955. In-4° de 281 pp. et très nombreuses planches. — Paris, Imprimerie Nationale, et Musée Lavigerie à Carthage.

est déconcertant. — A. Jamme, *Inscriptions des alentours de Mâreb (Yemen)*, pp. 265-281 et 2 pl. Dix inscriptions sud-arabes copiées en 1951-1952 aux environs de Mâreb et toutes inédites, sauf une.

[R. de V.]

Soba, la capitale du royaume médiéval d'Alwah, se trouve sur le Nil Bleu, une vingtaine de kilomètres en amont de Khartoum. Le Service des Antiquités du Soudan y a fait deux saisons de fouilles en 1950-1951, 1951-1952, dont les résultats sont publiés avec beaucoup de soin par P. L. Shinnie, qui était alors « Commissioner for Archaeology » au Soudan (1). Après avoir résumé ce qu'on sait de l'histoire de Soba par les textes, et énuméré les quelques objets qui y ont été occasionnellement trouvés, il présente successivement les restes de constructions, la poterie, une douzaine de tessons inscrits (je lis des noms propres : Μιχαηλ, Ραφαηλ, des invocations : Θεο, φυλαξον), les perles et autres objets. Enfin D. B. Harden étudie les verres trouvés dans la fouille et ceux conservés au Musée de Khartoum. Les résultats sont assez maigres. Des deux monticules explorés, l'un aurait été occupé entre le VI^e^ et le IX^e^ siècles de notre ère, l'autre entre le IX^e^ et le XII^e^ s., ce qui serait aussi la date de l'église, dont il ne reste que de pauvres vestiges. Ces dates sont indiquées par la verrerie, où certaines pièces ont des analogues dans des ensembles mieux connus, et par plusieurs tessons de céramique musulmane importée. Les maisons sont en briques crues, la partie supérieure des murs étant souvent en briques cuites. La céramique présente nombre de types inconnus, même dans les régions voisines; elle est grossière, sauf une classe intéressante de poterie peinte, introduite d'une contrée étrangère qui reste incertaine mais qui n'est pas l'Égypte. La fouille, faute d'inscriptions, n'a rien ajouté à l'histoire de la ville telle qu'elle est connue par de rares textes, mais les résultats de l'archéologie s'encadrent dans les données que fournissent ces textes. Le premier texte est de Jean d'Éphèse qui raconte la conversion du royaume d'Alwah au christianisme au VI^e^ s.; le dernier est du début du XIII^e^ s., où l'arménien Abu Saliḥ mentionne la ville, habitée par des chrétiens jacobites, et sa grande église. On ne peut que féliciter P. L. Shinnie d'avoir fouillé et publié ce pauvre site avec un soin entier et une parfaite méthode, sous un climat particulièrement éprouvant.

[R. de V.]

Le tome IV de l'*Histoire des religions* que dirigent M. Brillant et R. Aigrain (2) s'ouvre par la synthèse érudite de M^lle^ M. Rutten sur *Les religions asianiques* (pp. 7-117). Sous ce vocable « Asianiques » on entend aujourd'hui les « anciens habitants de l'Asie antérieure qui n'appartiennent ni au groupe des Sémites, ni à celui des Indo-Européens proprement dits » (p. 7). Leur religion essentiellement naturiste n'existe nulle part à l'état pur; Sumériens, Sémites et Asianiques sont depuis longtemps mêlés et leurs croyances ayant réagi les unes sur les autres

(1) P. L. Shinnie, *Excavations at Soba* (Sudan Antiquities Service, Occasional Papers, N° 3). Petit in-4° de 84 pp. et 30 pl. — Khartoum, The Commissioner for Archaeology, ou : Oxford, Thornton and Son, 1955. — Prix : 50 Piastres ou 10 shil.

(2) In-8° de 384 pp. Paris, Bloud et Gay [1956]. Sur les trois premiers tomes voir *RB.*, 1955, pp. 153-155; 314-317; 1956, pp. 637-640.

quand elles nous sont devenues accessibles par les plus anciens documents devront être dégagées par analogie. Cette recherche délicate est inaugurée par une enquête bien informée sur la religion sumérienne, initiatrice de la civilisation en Mésopotamie. D'abord restreinte au concept asianique de fertilité et de fécondité, elle s'est enrichie, sous l'influence sémitique, de quelques principes moraux : notions de justice, d'honnêteté, de charité (p. 83). Dès le début du IIe millénaire, sous le nom de Hittites, une vague Indo-Européenne déferle en Asie Mineure sur le vieux fonds autochtone pénétré déjà de concepts suméro-akkadiens, et introduit une religion qui modifie, en l'épurant sur quelques points, celle qu'avaient établie les premiers envahisseurs. Nouvel apport religieux difficile encore à préciser par les Hurrites, au milieu du xve s. Dans le pays d'Élam, les découvertes archéologiques font entrevoir déjà les transformations notables subies par la primitive religion asianique. — *La religion suméro-akkadienne* est plus spécifiquement décrite par M. l'abbé R. Largement (pp. 119-170), dans un mémoire où les techniciens remarqueront quelques positions divergentes de celles de Mlle Rutten, en raison des obscurités qui subsistent encore dans l'interprétation des sources. — Le même savant présente de *La religion cananéenne*, d'origine foncièrement rurale, un tableau succinct très correctement informé malgré sa complexité (pp. 171-199). — M. l'abbé J. Starcky met en évidence avec une remarquable maîtrise, dans la religion des *Palmyréniens, Nabatéens et Arabes du Nord avant l'Islam* (pp. 201-237), le sentiment religieux *objectif*, qui ne vénère plus les forces de la nature animées par des mythes, mais des divinités personnellement définies (p. 236). — *La religion sud-arabe préislamique*, dont la documentation littéraire et archéologique a été considérablement enrichie par de fécondes explorations récentes, est décrite (pp. 239-307) par le R. P. A. Jamme, que nos lecteurs connaissent déjà par sa vigoureuse réaction contre la théorie de D. Nielsen considérant la triade astrale : dieu-Lune, déesse-Soleil, dieu fils-Vénus comme exclusive de tout autre élément divin (cf. *RB.*, 1948, pp. 227-244). A l'encontre de ce système et d'autres antérieurs, le P. J. estime que, dans cette religion astrale conditionnée par l'austérité climatérique de l'Arabie méridionale, les trois grandes divinités à nom personnel bien affirmé furent « pour ainsi dire démultipliées par leurs nombreuses dénominations », en vue d'obtenir un plus grand nombre de protecteurs; sans compter au surplus l'incorporation de « certaines divinités étrangères » dans ce panthéon accueillant. Pour ces populations sémitiques sud-arabes, le culte fut essentiellement matérialiste et utilitaire, ayant beaucoup moins pour objet la vénération des dieux que « pour ainsi dire uniquement le profit à en retirer » (p. 305). — Dans *La religion d'Israël* (pp. 309-373), M. l'abbé A. Vincent esquisse une synthèse rapide mais très à jour, qui passe en revue : la religion patriarcale; la religion mosaïque; Israël en Palestine; la monarchie israélite et les grands prophètes; la préparation du Judaïsme ancien; le Judaïsme ancien. — La Table des matières (pp. 375-384) groupe les titres des paragraphes de chaque mémoire. Souhaitons à très brève échéance l'achèvement de ce fort utile instrument de travail catholique et critique dans le domaine si complexe de l'histoire des religions.

[V.]

On ne saurait négliger le fait que le Judaïsme du second temple a trouvé, dans le cadre de l'empire perse, deux siècles de paix et de prospérité. Aussi n'est-

ce pas sans raison que le R. P. North insiste dans son *Guide de l'Iran biblique* (1) sur les souvenirs bibliques qui peuvent se rencontrer dans ce pays. Qu'il s'agisse du souvenir d'Esther conservé à Hamadan (Ecbatane), ou de celui de Daniel à Suse, ou de Rayy, l'antique Ragès, où Tobie trouva femme et fortune, le P. indique avec assez de détail la consistance de ces traditions, ainsi que le caractère des livres auxquels elles s'attachent. On trouvera peut-être plus d'intérêt réel à la description des inscriptions de Bisitûn, du Tombeau de Cyrus à Pasargades, et des grands apadanas de Persépolis et de Suse. L'A. ne néglige pas non plus de faire, avec la prudence nécessaire, une notice sur les rapports possibles entre la religion de Zoroastre et certains aspects du Judaïsme. Mais le *Guide* ne se limite pas à ce qu'annonce son titre, c'est un ouvrage complet où rien d'important n'a été omis, quelle qu'en soit l'époque. La notice historique et archéologique qui l'accompagne s'étend de l'âge de pierre jusqu'à nos jours. Des renseignements bibliographiques, un petit vocabulaire, des cartes et plans, un index, et de nombreux renseignements pratiques, achèvent de faire du *Guide* un utile compagnon pour qui voudra tenter le voyage.

[M. Du Buit]

Mélanges d'Orientalisme. — On sait que l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves de l'Université Libre de Bruxelles dédie ses annuaires à des savants qui ont illustré les disciplines de son programme. On a déjà eu ainsi les précieux volumes offerts à Joseph Bidez, Jean Capart, Frantz Cumont, Émile Boisacq, Michel Rostovtseff, Henri Grégoire (quatre volumes! H. Grégoire est l'animateur de l'Institut). Le t. XIII, portant le millésime de 1953 mais paru en 1955, est constitué par des *Mélanges Isidore Lévy* (2). Cet érudit, qui est surtout connu par ses deux livres audacieux sur la Légende de Pythagore, a consacré son enseignement à la région qui va de l'Asie Mineure à l'Égypte et conséquemment aux rapports entre l'Orient et le monde grec; dans ses articles, il a touché bien des fois à des problèmes qui intéressent les Sémites occidentaux et la Bible. Il n'est donc pas étonnant que, dans le volume qui lui a été offert, de nombreuses contributions appartiennent au domaine de cette *Revue;* ce sont les seules que nous retiendrons.

W. F. Albright, *The New Assyro-Tyrian Synchronism and the Chronology of Tyre*, pp. 1-9. Fuad Safar a publié un texte des Annales de Salmanasar III qui mentionne, pour l'année 841, un tribut de Ba'li-Manzer de Tyr immédiatement après le tribut de Jéhu d'Israël. J. Liver (3), identifiant ce roi avec Balezoros de la liste des rois de Tyr dans Josèphe, a utilisé ce nouveau synchronisme pour confirmer la date de 825 av. J.-C. comme celle où Carthage fut fondée. Albright rejette l'identification de ce Ba'li-Manzer avec Balezoros et pense que c'est un roi nouveau qu'il faut insérer dans la liste de Josèphe après Balezoros. La date de la fondation de Carthage resterait donc fixée en 814. Mais cette date, qui est couramment admise, a été récemment contestée avec d'autres arguments et d'une manière beaucoup plus radicale par Akerström et Forrer, qui soutiennent que

(1) Robert North, S.J., *Guide to biblical Iran*. Grand in-8° de 168 pp. Rome, Institut Biblique Pontifical, 1956.

(2) *Mélanges Isidore Lévy* (Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves, t. XIII). In-8° de XIII-672 pp. — Bruxelles, Secrétariat de l'Institut, 1955.

(3) Dans *Israel Exploration Journal*, III, 1953, pp. 113-120.

Carthage est d'un siècle et demi plus jeune (1). Cette discussion a un certain intérêt pour la fixation de la chronologie biblique, car Josèphe prétend savoir que le Temple de Salomon a été fondé 143 ans et 8 mois avant Carthage. La solution que propose Albright n'est pas entièrement satisfaisante et, en toute hypothèse, le témoignage de Josèphe est difficile à utiliser. — E. Bikerman, *Une question d'authenticité : les privilèges juifs*, pp. 11-34. Dans la ligne de ses précédentes études, l'auteur démontre qu'il n'y a aucune raison de se méfier systématiquement des documents conservés dans les Livres des Maccabées et dans Josèphe et dans lesquels des rois séleucides accordent des privilèges aux Juifs. Ils sont conformes au formulaire officiel de l'époque auxquels ils se rapportent et à la chronologie alors en usage. D'après lui, seules la lettre d'Areus de Sparte dans *I Mac.*, xii, 6-23 et la correspondance entre Onias IV et Ptolémée IV dans Josèphe éveillent un sérieux doute. — J. Cantineau, *L'enclise au verbe en hébreu biblique*, pp. 35-41. « Enclise » désigne ici la liaison étroite d'un verbe et d'un élément, généralement très bref, qui le suit immédiatement. Les Massorètes expriment cette liaison par le *maqqef* ou trait d'union. Les deux éléments ne forment plus qu'un seul mot phonétique, n'ayant qu'un accent principal; d'où certaines modifications vocaliques des formes verbales. — B. Cohen, *Dowry in Jewish and Roman Law*, pp. 57-85. Concerne surtout l'époque rabbinique. Chez les Romains comme chez les Juifs, la dot fut d'abord une coutume facultative qui devint peu à peu une sorte d'obligation légale. — L. Deroy, *L'origine préhellénique de quelques noms de peuples méditerranéens*, pp. 87-134. Entre autres : Phéniciens, Ioniens, Chypre. — A. Dupont-Sommer, *Les autels à encens de Lakish*, pp. 135-152. L'auteur défend contre Albright (*BASOR.*, **132**, déc. 1953, pp. 46-47) la lecture qu'il avait proposée dans *Lakish III* (cf. *RB.*, LXI, 1954, p. 130) d'une inscription araméenne sur un autel à encens de Tell ed-Duweir; elle date du v^e^-iv^e^ s. av. J.-C. et rappellerait une offrande d'encens à Yah. Les deux interprétations restent incertaines et le petit monument garde son mystère. — O. Eissfeldt, *Adrammelek und Demarus*, pp. 153-159. Adrammelek de *II Rois*, xvii, 31 est une corruption textuelle ou une déformation phonétique d'Adadmelek. Cet Adad-Roi est la même divinité que l'énigmatique Demarus, pour lequel Philon de Byblos, dans Eusèbe, donne l'équivalent : Adodos, roi des dieux. — J. G. Février, *Un sacrifice d'enfant chez les Numides*, pp. 161-171. Publie deux stèles d'El-Hofra, près Constantine, du ii^e^ siècle av. J.-C. Elles mentionnent le sacrifice d'un enfant sourd-muet, pour obtenir un second enfant qui soit normal. A verser au dossier de Moloch et des sacrifices d'enfants (2). — P. Lambrechts, *La « résurrection » d'Adonis*, pp. 207-240. Diligente étude qui développe et confirme la thèse exposée dans *RB.*, XLII, 1933, pp. 31-56. — H. Lewy, *On Some Problems of Kassite and Assyrian Chronology*, pp. 241-291. L'histoire de la domination cassite en Mésopotamie reste très obscure et elle est un élément troublant dans tout essai d'une chronologie de la Mésopotamie au II^e^ millénaire. Avec une érudition surabondante, l'auteur essaye de justifier la date de 1796 pour l'avènement de Hammurabi, une conquête de Mari par les Cassites vers 1750 et, immédiatement après, la première invasion de la Babylonie par les Cassites à partir

(1) Cf. E. Frézouls, *Une nouvelle hypothèse sur la fondation de Carthage* dans *BCH.*, LXXIX, 1955, pp. 153-176.

(2) Deux bonnes planches. Les stèles sont également reproduites dans A. Berthier et R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Constantine, Planches*, 1952, pl. xi B et D, mais aucune allusion n'y est faite dans le *Texte* paru en 1955.

de la région de Mari, la prise de Babylone par Gandaš en 1735, le raid de Mursil sur Babylone en 1599, etc. — J. Lewy, *Šubat-Enlil*, pp. 295-321. La ville de Šubat-Enlil, mentionnée dans les textes de Mari, n'est pas Çagar-Bazar comme l'ont proposé Landsberger et Goetze. L'étude des itinéraires publiés par ce dernier dans *Journal of Cuneiform Studies*, VII, 1953, pp. 51 s., confirme l'hypothèse émise par Thureau-Dangin dès que furent connus les textes de Mari : Šubat-Enlil est le quartier royal d'Assur et le siège du culte d'Enlil. — M. Noth, *Das alttestamentliche Bundschliessen im Lichte eines Mari-Textes*, pp. 433-444. Texte où « tuer un âne » apparaît comme une expression technique pour « conclure une alliance ». A rapprocher de l'expression biblique « couper » une alliance. L'alliance, *bᵉrît*, est un accord « entre » deux parties, qui supposent l'intervention d'un tiers, médiateur de l'alliance. — G. Posener, *La légende égyptienne de la mer insatiable*, pp. 461-478. Reprend l'étude du Papyrus d'Astarté qui, à côté de cette déesse, met en scène une autre divinité cananéenne, la Mer, *Ym*. De quoi on a rapproché le poème de Râs Shamrā qui relate un conflit entre Baal et la Mer, *Ym*. On a même supposé que le conte égyptien était une adaptation de la légende cananéenne. L'auteur démontre que les emprunts cananéens sont secondaires; ce conte reprend un thème mythique égyptien attesté anciennement, et qui dans sa version première ne parlait ni de *Ym* ni d'Astarté. — J. Schreiden, *Les entreprises navales du roi Salomon*, pp. 587-590. Ophir serait le nom d'une ville, le plus grand port de l'Inde antique, Sopārā, variante Uppara, au nord de Bombay. De *I Rois*, IX, 26-28; X, 11, 22, résulterait que, de Tyr, Hiram envoya ses bateaux rejoindre la flotte de Salomon à Ṣiôn Geber, ce qu'il ne put faire que s'il existait déjà à cette époque un canal réunissant le Nil à la Mer Rouge. Hypothèse amusante et fragile. — W. L. Dulière, *La révélation par songe dans l'Évangile de Matthieu*, pp. 665-669. L'intention de l'auteur, qui est médecin, est de montrer que « le rédacteur du prologue de Matthieu est, aussi nettement que par un tic, trahi par une préoccupation obsédante, celle de rattacher l'exécution de tous les plans divins et de tous les événements à des avertissements reçus dans l'état de sommeil ». Encore un exemple des errements auxquels peut conduire une étude « clinique » des textes anciens.

[R. de V.]

A l'occasion du soixante-dixième anniversaire de G. Levi della Vida, ses collègues, ses amis et ses élèves de l'Ancien et du Nouveau Monde lui ont offert deux volumes d'Études (1). Le nombre impressionnant des collaborateurs — soixante-treize — montre la vénération en laquelle est tenu l'illustre Maître. La variété des sujets abordés dans ces pages, si elle rend hommage au savoir encyclopédique de G. Levi delle Vida, car il s'agit toujours de questions qu'il a lui-même abordées au cours de ses recherches, effraie quiconque n'a point son savoir. Il ne saurait donc être question d'examiner en détail chacune des Études. A côté de nombreux articles qui traitent surtout de la culture arabe et de l'Islam, voici un résumé succinct de ceux qui touchent de plus près à nos disciplines :

T. I : W. F. Albright, *The Biblical Tribe of Massa' and Some Congeners* (pp. 1-14). Étudie *Gen.*, XXV, 13-15 et X, 23, plus spécialement la tribu de Massa'. Cette

(1) *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida.* I, in-4° de 508 pp.; II, in-4° de 624 pp. Publicazioni dell'Istituto per l'Oriente, Nr. 52. Roma, 1956. — Prix : les 2 vol. 12.000 lires.

tribu de l'Arabie du Nord, qui connut son apogée entre le x^e^ et le VII^e^ s. av. J.-C., était alors établie dans la région sud-est de Damas et nord-est de Galaad. Elle est mentionnée dans deux textes assyriens, l'un du temps de Téglat-phalasar III (c. 735 av. J.-C.), l'autre du temps d'Assurbanipal ou d'Asaraddon. Elle se retrouverait dans *Prov.*, XXX et XXXI; XXX, 1-4 seraient attribuables à Agur et XXXI, 1-9 à Lamuel. — A. BAUSANI, *Postille a Cor.* II, 248; XXXIX, 23; XX, 15 (pp. 32-51). A partir de *I Sam.*, VII-VIII auxquels le Coran fait allusion dans la seconde sourate, B. montre que, plus cultivé et meilleur connaisseur des Écritures et des légendes judéo-chrétiennes qu'on ne le croit généralement, Mahomet a eu pleine conscience du symbolisme et de l'allégorie (*mutašābih* et *maṯalan*), surtout dans les concepts liés à l'eschatologie. Cette interprétation symbolique doit s'appliquer notamment à la Venue de l'Heure. — J. CANTINEAU, *Notes sur les parlers arabes des oasis syriennes: Qaritēn, Palmyre, Soukhné* (pp. 120-131). Le consonantisme, le vocalisme et la morphologie (pronoms et verbes) de ces parlers les font classer parmi les parlers de sédentaires syriens. Le caractère sédentaire de ces trois parlers, si remarquable au milieu d'une steppe parcourue par des nomades employant des parlers très différents, est l'enseignement essentiel qui se dégage de leur étude. — G. R. CASTELLINO, *Salmo 73,10* (pp. 141-159). Expose en détail l'interprétation donnée, dans son *Libro dei Salmi*, du v. 10, ainsi reconstitué après corrections : לָכֵן יָשׁבוּ מַעְלָה וּמַיִם לֹא יִמְצְאוּ לָמוֹ. « C'est pourquoi ils se sont placés dans les hauteurs; et les eaux ne peuvent les atteindre. » — E. CERULLI, *Due Codici di Upsala del LIBRO ETIOPICO DEI MIRACOLI DI MARIA* (pp. 151-179). Analyse les mss. XI et XII d'Upsala et les compare avec les recueils déjà étudiés dans son grand ouvrage. Le ms. XII est antérieur à la formation du groupe « canonique » des trente-trois miracles (entre 1597 et 1646), alors que le ms. XI montre ce recueil en cours de formation. — Fl. E. DAY, *Aristotle:* τὰ βομβύκια (pp. 207-218). Le nom grec de la soie, Βόμβυξ, ne dériverait pas du persan *pambe*, coton, mais, comme l'avait proposé Clermont-Ganneau, de celui de la ville de Bambyce, l'actuelle Membiǧ, qui a fabriqué des étoffes de soie jusqu'au début de l'Islam. — G. R. DRIVER, *Mythical Monsters in the Old Testament* (pp. 234-249). *Behémôth*, tenu généralement pour l'hippopotame, serait le crocodile. *Léviathan*, dans Job, n'est pas le crocodile, mais la baleine et désigne aussi n'importe quel grand serpent. *Tannîn* s'applique à un serpent venimeux comme aux dragons mythiques et peut-être aussi à une sorte de monstre marin. La mer, personnifiée comme un monstre tempêtueux, est surnommée *Rahab*. — J. G. FÉVRIER, *Les découvertes épigraphiques puniques et néo-puniques depuis la guerre* (pp. 274-286). Signale les principales découvertes en Afrique Mineure (Tunisie, Algérie, Maroc) et quelques pièces passées inaperçues dans les musées nord-africains. La transcription du punique (?) en latin, lors de la domination romaine (textes latino-lybiques) aurait été précédée par sa transcription en grec. — J. FRIEDRICH, *Hellenistischer Einfluss in der phönizisch-punischen Zählweise?* (pp. 309-313). Le phénico-punique, qui marche de pair avec l'hébreu dans l'emploi des nombres 3 à 10, s'en sépare ensuite. Au lieu de 3 + 10 ou 2 et 20 (parfois 20 et 2 : I *Chr.*, XII, 28) de l'hébreu, on a, en phénico-punique, 10 et 3 ou 20 et 1. La séquence unité-dizaine serait primitive en hébreu et la suite dizaine et unité pourrait provenir, en hébreu tardif et en phénico-punique, d'une influence du grec hellénistique. L'inscription d'Eshmounazar doit être considérée, du point de vue des chiffres, comme hellénistique. — G. FURLANI, *I termini mandei per tempio, santuario e chiesa* (pp. 341-360). Passe en revue,

avec des références aux diverses langues et dialectes sémitiques, la douzaine de termes qui, chez les Mandéens, ont rapport aux édifices sacrés : *Ekuta; Hikla; Mašknа* et *Maskna; Škinta; Baita; Bit alahia; Bit ama; Bit masgda; Bit mqadša; Bit ginzia; Manda; Qlasia; Hilbuna.* — I. J. Gelb, *New Light on Hurrians and Subarians* (pp. 378-392). Critique la date assignée par MM. Parrot et Nougayrol (*RA.*, XLII, 1948, pp. 1-20) à un dépôt de fondation composé d'un lion de cuivre et d'une tablette hurrite et défend, par de nouveaux arguments, la distinction qu'il a proposée entre Hurrites et Subaréens. — Cyrus H. Gordon, *Colonies and Enclaves* (pp. 409-419). L'Ancien Orient a connu des colonies commerciales et des enclaves (Cappadoce, Ugarit), qui furent, pour leurs pays d'origine, des facteurs d'expansion culturelle. Lors de l'écroulement du royaume judéen, les colonies juives, si elles n'ont pas suivi les développements qui se sont produits dans la mère patrie après leur séparation, ont pourtant gardé des liens avec leurs coreligionnaires, ont propagé la culture hébraïque et servi d'intermédiaires entre cette culture et celle des pays païens. L'Exode, parce que les douze tribus y avaient pris part, pouvait seul fournir le thème d'une épopée nationale. — J. Henninger, *Zum Verbot des Knochenzerbrechens bei den Semiten* (pp. 448-458). Il est prescrit (*Ex.*, xii, 46) de ne pas rompre les os de la victime pascale. Cette interdiction, qui se rencontre chez un grand nombre de peuplades, n'a pas encore reçu d'explication satisfaisante. L'hypothèse la mieux fondée serait qu'à l'arrière-plan de cette pratique il y a la croyance à la revivification de l'animal. Le Christ, véritable agneau pascal, dont aucun os n'a été brisé (*Jean*, xix, 36) apparaît, après sa résurrection, vivant d'une nouvelle vie. — Murad Kamil, *Zum Bildung der vierradikaligen Verben in den lebenden semitischen Sprachen* (pp. 459-483). Les quadrilitères sont très nombreux dans les langues sémitiques parlées de nos jours. M. K. en décrit les différents modes de formation d'après les dialectes arabes, abyssins et araméens modernes.

T. II : P. Meriggi, *Le prime fotografie e la continuazione della bilingue di Karatepe* (pp. 127-147). Examen et discussion du texte de ce bilingue en fonction de la publication de H. T. Bossert, *Die hieroglyphenhethitischen Inschriften vom Karatepe nach dem Stande von Herbst* 1953. — J. Morgenstern, *The Origin of the Synagogue* (pp. 192-201). Reprend une idée de A. Lods selon lequel la synagogue ne serait pas née en Babylonie, durant l'Exil, mais en Palestine, comme conséquence de la Réforme deutéronomique de 621, et non après Esdras-Néhémie, ou même à la période hellénistique, comme on l'a proposé. — S. Moscati, *Il semitico di nord-ovest* (pp. 202-221). La division traditionnelle du sémitique nord-ouest en cananéen et araméen ne permet pas d'intégrer quelques langues comme l'ugaritique. Elle devrait subir une refonte pour laquelle S. M. fait des suggestions. — R. H. Pfeiffer, *Clues to the Pronunciation of Ancient Languages* (pp. 338-349). Illustre, par de très nombreux exemples tirés des langues anciennes et modernes, la difficulté de retrouver la prononciation originelle d'un mot appartenant à une langue morte. — J. Starcky, *Inscriptions archaïques de Palmyre* (pp. 509-528). Publie trois inscriptions : Dédicace à la Fille de Bēl (24 av. J.-C.); Dédicace des prêtres de Bēl (44 av. J.-C.); Dédicace à Bēl, Bēlhammon et Manawat, et classe les formes de lettres. L'écriture palmyrénienne ne dérive pas de la nabatéenne. « Au début du second siècle il existait donc une écriture araméenne encore assez homogène, et ce n'est qu'avec la naissance de principautés autonomes au sein de l'empire séleucide que s'esquissent des lignes divergentes dans l'évolution des formes » (p. 526). — P. A. Vaccari, *Parole rovesciate e critiche errate*

nella Bibbia ebraica (pp. 553-566). Traite des métathèses qui se produisent à l'intérieur d'un mot, soit entre deux lettres qui se suivent, soit entre la première et la dernière, et examine trois catégories : la forme ABC et la forme CBA se trouvent toutes deux dans le texte massorétique; la forme inversée est donnée par la Septante; la forme inversée est soutenue par les auteurs modernes pour des raisons de critique interne. Reprend ensuite le problème d'*Isaïe*, XIX, 18, déjà abordé par lui dans une note, passée inaperçue, de *Biblica*, 1921, p. 353 ss. — E. VOLTERRA, *Osservazioni sul divorzio nei documenti aramaici* (pp. 586-600). D'après les papyri araméens la dissolution du lien conjugal semble suivre les normes du droit babylonien et peut provenir du mari ou de la femme. Le mari, cependant, a seul la faculté de chasser son épouse. — J. WALKER, *A Palmyrene Tessera* (pp. 601-602). Tessère datant probablement du début du second siècle de notre ère et qui se lit : MLKU et 'T'QB: Maliku et 'Atē'qab.

[B. COUROYER]

Dans les travaux de la *Société Orientale de l'Université de Glasgow* (1), la proportion des sujets se rapportant à la Bible est plus élevée que dans les Études que nous venons d'analyser. Voici un aperçu des articles qui nous intéressent davantage. — C. J. MULLO WEIR, *Hebrew 3rd singular feminine Perfects in ATH and -ATH* (pp. 10-15). Dans aucun des quatorze passages où elle se rencontre, cette forme ne serait authentique. — Rev. Eric F. F. BISHOP, *A Fresh Wiew of Dhu 'l-Qarnain* (pp. 27-36). Expose la thèse du Dr M. A. K. Azad pour qui le mystérieux personnage surnommé « aux deux cornes » serait Cyrus, et non pas Alexandre comme on l'admet généralement. — Rev. R. A. BARCLAY, *The Origine of the name « YHWH »* (pp. 44-47). Le nom divin Yō serait, à l'origine, un simple cri. — Rev. W. COSSER, *The Meaning of Life (ḤAYYÎM) in Proverbs, Job and Ecclesiastes* (pp. 48-53). « Vie », dans la littérature sapientielle, a parfois une signification technique, celle de manière de vivre qui apporte le plus de bonheur à ceux qui cherchent la Sagesse et la trouvent. *Prov.*, XV, 25, selon l'A., fournirait la preuve que les Sages s'étaient à tout le moins préoccupés d'une existence bienheureuse d'outre-tombe, qui ne fût pas celle du Shéol. — J. BOWMAN, *Phylacteries* (pp. 54-55). *Mt.*, XXIII, 5 doit s'entendre non de phylactères (*tephillīn*) mais de phylactères semblables à ceux des Samaritains (*qemē'im*).

[B. C.]

Patristique. — Parmi les papyrus d'Origène découverts à Toura en 1941 figurent des *Extraits des Livres I et II du Contre Celse* (2), que M. Jean Scherer vient d'éditer avec le soin et la compétence dont ont déjà fait preuve ses précédents travaux, notamment l'édition du *Dialektos* appartenant à la même collection (cf. *RB.*, 1951, p. 319 s.). Les 56 feuillets du texte sont reproduits dans une transcription extrêmement soignée, qu'accompagnent un apparat et un commentaire critiques où sont notées et appréciées les variantes des autres témoins

(1) *Glasgow University Oriental Society. Transactions*, vol. XV, Years 1953 to 1954, with Indexes to Vols. I-XV. Edited by C.J. MULLO WEIR, 82 pp. Glasgow, 1955.

(2) Jean SCHERER, *Extraits des livres I et II du Contre Celse d'Origène d'après le Papyrus N° 88747 du Musée du Caire* (Inst. Fr. d'Arch. Or., Bibliothèque d'Étude, t. XXVIII). In-4° de XII-135 pp., 2 planches. Le Caire, 1956.

(pp. 61-132). Auparavant, une copieuse Introduction (pp. 1-58) examine tous les problèmes que pose et éclaire ce nouveau document. Il s'agit ici, non d'une copie, mais d'extraits faits de première main, vers le début du VII^e siècle (d'après l'écriture), par quelque moine lettré qui a tiré d'un texte complet du *Contre Celse* des passages, voire de simples formules, qui l'intéressaient particulièrement : près de la moitié du livre I, 30 % du livre II, soit un peu plus du tiers pour l'ensemble. S'il abrège et parfois retouche, ses remaniements « partiels et localisés » (p. 29), d'ailleurs aisément reconnaissables, s'allient avec un grand respect de son texte de base, qu'il transcrit d'ordinaire fidèlement. D'où sa valeur et son importance comme arbitre dans une tradition textuelle âprement discutée. En effet, avant lui le *Contre Celse* nous était connu, d'une part par une tradition directe dont tous les manuscrits dérivent du Vaticanus gr. 386, du XIII^e s., d'autre part en tradition indirecte par les extraits conservés dans la *Philocalie* de s. Basile et de s. Grégoire de Naziance dont les principaux témoins sont le Patmius 270, du X^e s., et le Venetus Marcianus 47, du XI^e s. Lors d'un violent débat qu'évoque la Préface (pp. VII-X), les mérites respectifs de ces deux traditions avaient été confrontés, Koetschau et J. A. Robinson tenant pour le Vaticanus, tandis que Wendland, Preuschen, A. Winter voulaient lui préférer la Philocalie. Survenant au milieu de la dispute, le Pap. apporte un nouvel élément de haute valeur, à cause de l'ancienneté et de la correction de son texte. Remontant, fût-ce par un différent lignage, au même archétype que le Vaticanus (même note de collationnement, même usage de « blancs » pour distinguer les parties du discours, et aussi chez lui pour distinguer les extraits), il permet de voir que bien des leçons jadis reprochées à celui-ci comme des aberrations dues à ses copistes remontent en fait au moins au VII^e s., et sans doute plus haut encore (le modèle dont furent tirés les extraits, et qui dut être un codex issu lui-même d'un volumen). Il permet aussi de reconnaître, ce qu'avaient curieusement méconnu Koetschau et ses adversaires, que les corrections A^1 du Vaticanus (de la main même du premier copiste) ne sont pas de simples rectifications tirées du modèle d'abord mal lu, mais une véritable révision faite à l'aide d'un manuscrit indépendant et qui marque « un retour à un état plus ancien du texte » (p. 38). Ainsi le Vaticanus, avec le riche apport des traditions complexes qui s'y rencontrent, sort plutôt vainqueur de l'épreuve : il a bien les altérations qui résultent inévitablement d'une longue transmission, mais, sauf pour les citations scripturaires dont nous allons parler, ce ne sont jamais des leçons proprement nouvelles. On n'en peut dire autant de la Philocalie : elle va certes avec Pap. quand la tradition du Vaticanus a commis quelque bévue matérielle; mais, comparée avec l'accord Pap. + Vaticanus, elle présente de véritables leçons divergentes auxquelles on a eu tort d'accorder tant de prix, notamment de légères additions qui visent à rendre le texte plus explicite.

Les choses changent, à vrai dire, quand il s'agit des citations de l'Écriture. Il apparaît ici que le Vaticanus a été « normalisé » d'après le *textus receptus*, tandis que la Philocalie a souvent mieux gardé les leçons proprement origéniennes. On sait combien celles-ci sont en général difficiles à rétablir, d'autant plus qu'elles ont dû être variables dès le principe, Origène ayant cité l'Écriture de façons différentes aux divers moments de son œuvre. Le nouveau témoin apporte sur ce point des clartés utiles (l'auteur des Extraits s'intéressait spécialement aux passages où l'Écriture est alléguée). Les citations scripturaires qu'il comporte sont soigneusement passées en revue par J. Scherer (pp. 43-51). Recueillons

quelques-unes de ces leçons qui reçoivent à présent l'appui du Pap. : *Is.*, LIII, 3 παρὰ πάντας ἀνθρώπους (ce qui n'est pas « sans soutien dans la tradition scripturaire » (p. 45), car c'est la leçon de l'Alexandrinus et du Marchalianus 1re main); *Mt.*, X, 23 la leçon longue sous cette forme : ... φεύγετε εἰς τὴν ἑτέραν· κἂν ἐν τῇ ἑτέρᾳ διώκωσιν, πάλιν φεύγετε εἰς τὴν ἄλλην; *Mt.*, XXVI, 55 ἐκρατεῖτε; *Rom.*, VIII, 39 οὔτε κτίσις; *I Cor.*, II, 4 ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις (sic également dans le reste de l'œuvre d'Origène; contre l'apparat de Nestle); *I Thess.*, IV, 14 οὕτως ὁ θεὸς καί; *I Tim.*, I, 15 πιστὸς ὁ θεός (curieuse leçon aberrante).

Outre ses accords avec l'un ou l'autre des autres témoins, le Pap. présente enfin des leçons qui lui sont particulières et dont certaines nous fournissent un texte plus complet et plus pur : celles-ci sont très importantes et « constituent l'apport vraiment neuf du papyrus de Toura au texte du *Contre Celse* » (p. 33). En définitive, de diverses manières, ce nouveau témoin nous fait remonter plus que tous ses devanciers vers l'édition princeps de l'ouvrage d'Origène et nous permet même d'entrevoir que celle-ci devait déjà comporter des variantes (doubles graphies ou doubles leçons), dues sans doute au soin scrupuleux avec lequel Pamphile et Eusèbe auront voulu respecter diverses interprétations possibles de l'original.

J. Scherer souligne modestement ce que ses conclusions gardent de provisoire : pour retracer plus fermement l'histoire ancienne du *Contre Celse*, il faut attendre la publication des autres papyrus origéniens trouvés à Toura, ainsi qu'une nouvelle analyse du Vaticanus 386 et des extraits de la Philocalie à la lumière des enseignements du papyrus (p. 51). Il n'en reste pas moins que son excellente édition représente une étape importante dans la voie de ces recherches futures.

[P. B.]

ÉCOLE BIBLIQUE DE SAINT-ÉTIENNE
ET
ÉCOLE ARCHÉOLOGIQUE FRANÇAISE DE JÉRUSALEM

PROGRAMME DES COURS. ANNÉE SCOLAIRE 1957-1958.

Exégèse de l'A. T. — *Textes choisis des Prophètes*, par le R. P. R. Tournay, Mercredi 10 h. et Vendredi 11 h.

Introduction au N. T. — *Introduction aux Épîtres de S. Paul*, par le R. P. P. Benoit, premier semestre, Mardi et Samedi 11 h.

Exégèse du N. T. — *La première Épître de S. Pierre*, par le R. P. M.-E. Boismard, Mercredi 11 h. et Samedi 10 h.

Théologie du N. T. — *S. Paul et les Écrits de Qumrân*, par le R. P. P. Benoit, second semestre, Mardi et Samedi 11 h.

Histoire biblique. — *De l'Exil à la conquête d'Alexandre*, par le R. P. R. de Vaux, Lundi 11 h.

Géographie biblique. — *Explication du Livre de Josué*, par le R. P. M. Du Buit, Vendredi 10 h.

Institutions israélites. — *Institutions militaires et religieuses*, par le R. P. R. de Vaux, Mardi 10 h.

Archéologie. — *Les anciennes villes de Palestine*, par le R. P. R. de Vaux, Jeudi 10 h.

Critique textuelle du N. T. — Par le R. P. M.-E. Boismard, Vendredi 15 h.

Hébreu. — Par le R. P. Fr.-M. Lemoine, Lundi 10 h. et Mercredi 16 h.

Syriaque. — Par le R. P. Fr.-M. Lemoine, Samedi 16 h.

Araméen biblique. — Par le R. P. Fr.-M. Lemoine, second semestre, Vendredi 16 h.

Arabe. — Par le R. P. B. Couroyer, Mardi et Jeudi 9 h.

Akkadien. — Par le R. P. R. Tournay, Lundi 15 h.

Sumérien. — Par le R. P. R. Tournay, Lundi 16 h. 15.

Égyptien. — Par le R. P. B. Couroyer, Lundi 15 h.

Copte. — Par le R. P. B. Couroyer, Lundi 16 h. 15.

Chaque semaine, le mardi après-midi, visite archéologique de Jérusalem et des environs, dirigée par le R. P. M. Du Buit.

Chaque mois, excursion d'une journée entière, dirigée par le R. P. Fr.-M. Lemoine.

A la fin d'octobre 1957, excursion d'une dizaine de jours dans la vallée du Jourdain et le nord de la Transjordanie. Après Pâques 1958, voyage d'une dizaine de jours dans la Transjordanie du Sud.

Le Gérant : J. GABALDA

Imprimé en France
TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C^ie^. — MESNIL (EURE). — 4022
Dépôt légal : 4^e^ trimestre 1957.

FRUCTIFIEZ EN SUPPORTANT (L'ÉPREUVE).

A PROPOS DE LUC, VIII, 15.

Les exégètes ne semblent pas très sûrs de leur fait quand ils traduisent ou interprètent ἐν ὑπομονῇ de *Lc.*, VIII, 15, le mot final de l'explication de la parabole du Semeur (1). Déjà les anciennes versions latines ont utilisé dans ce passage une gamme d'expressions, *in patientia* (a, vg), *cum tolerantia* (c), *in sufferentia* (d).

Ne serait-ce pas que la traduction dépend moins de la philologie pure que de quelques problèmes plus profonds? On est ainsi amené à examiner de près le travail rédactionnel de Luc et les questions qui en surgissent.

1. *Le couple* πειρασμός-ὑπομονή *dans l'explication de la Parabole* (*Lc., VIII, 13 et 15*).

On s'entend aujourd'hui à considérer comme rédaction secondaire, vis-à-vis de Mc. (et de Mt.), l'explication de la parabole du Semeur dans la forme qu'elle revêt chez Luc (2). L'évangéliste travaille sur

(1) A. Plummer (*Int. Crit. Comm.*) traduit : « with endurance, perseverance » avec renvoi à Lightfoot sur *Col.*, I, 11 et à Trench, *Syn.*, p. LIII ; M.-J. Lagrange (*Évangile selon saint Luc*, Paris, 1921) : « et portent des fruits en (tenant avec) constance » ; Fr. Hauck (*Das Evangelium des Lukas*, Leipzig, 1934) : « in Bestandigkeit », avec ce commentaire : « ceux-ci persévèrent (ὑπομονή, *Mc.*, XIII, 13) jusqu'à la fin décisive ».

(2) Pour faire une courte incursion, — dont notre sujet pourrait d'ailleurs se passer sans dommage, — dans la question synoptique, nous croyons que Luc reprend la trame de Mc. précisément lorsqu'il aborde l'explication de la parabole. Au contraire, dans l'exposé de la parabole, il s'inspirait encore de l'autre « source » (logia, ou proto-Mt., etc. suivant les hypothèses), celle-là même qui est à la base de Mt. quand notre premier évangile s'écarte de Mc. On est obligé de reconnaître que le troisième évangile (depuis *Lc.*, VI, 20) avait abandonné Mc. pour insérer le discours de la plaine (correspondant au Sermon sur la montagne) et qu'il empruntait alors à cette autre « source ». Il continue à la copier après le discours de la plaine, car on retrouve chez lui (dans le même ordre que notre Mt.) des péricopes que Mc. ne possède pas : la guérison du centurion de Capharnaüm, l'initiative du Baptiste envoyant ses disciples interroger Jésus, l'éloge du Baptiste. Quand Luc utilise cette « source », il a l'habitude d'y incorporer ses propres éléments (ici, la résurrection de Naïm, puis l'épisode de la pécheresse et la description de l'entourage du Maître). Nous avons essayé de montrer qu'il avait encore cette même « source » en main en VIII, 10, quand il a reproduit le logion sur le but des paraboles (*La connaissance des secrets du Royaume d'après Mt. XIII, 11*, dans *New Test. Studies*, II, 1956, pp. 238-249). Or, la synopse *Mc.*, IV, 1-9, *Mt.*, XIII, 1-9, *Lc.*, VII, 4-8, révèle certaines accointances de Lc. avec Mt. (contre Mc.) que le hasard

un texte antérieur écrit et le modifie pour des raisons que nous aurons à discerner.

Avant toute autre démarche, nous avons à nous persuader que ἐν ὑπομονῇ n'est pas une cheville de style. Sans doute, Luc a voulu terminer avec élégance une phrase qu'il avait soigneusement limée, délaissant délibérément Mt. et Mc. pour écrire : οἵτινες ἐν καρδίᾳ καλῇ καὶ ἀγαθῇ ἀκούσαντες τὸν λόγον κατέχουσιν καὶ καρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ. Mais une clausule harmonieuse pourrait avoir un accent pathétique. Certains exégètes ont la tentation de chercher dans notre expression une quelconque équivalence à la mention des rendements de la terre, spécifiés par les deux autres synoptiques. Jülicher semble suivre cette pente : « (Luc) remplace ἑκατονταπλασίονα par ἐν ὑπομονῇ, non pas « en patience », mais en persévérance, en constance (in Beständigkeit) » (1). Lagrange explique : « Il n'est pas question (dans *Lc.*, VIII, 15) du pourcentage qui ne peut s'évaluer au moral exactement, et qui est remplacé par la caractéristique de ces personnes, la persévérance » (2). Plummer signale, d'après *Expositor*, nov. 1891, p. 381, l'hypothèse que Luc aurait pris par erreur les trois nombres pour une expression qu'il traduisait ἐν ὑπομονῇ. Si nous poussions l'idée, on pourrait rendre notre expression par « en abondance » (ils produisent des fruits sans discontinuité). C'est à peu près ce que pense Loisy : « Cette constance dans la foi, qui en assure la fécondité et la récompense, est l'interprétation que Luc donne aux chiffres de Marc » (3).

Nous préférons nous engager sur d'autres voies.

En premier lieu, ὑπομονή, dans notre littérature chrétienne comme dans la philosophie grecque, dépasse souvent le sens de simple persévérance. La persévérance dont il s'agit est une endurance et une résistance à une pression extérieure. Cette pression, qui provenait chez les stoïciens des maux inévitables de la vie, prend chez les chrétiens la valeur religieuse d'épreuve pour leur foi (4).

expliquerait difficilement : ἀκούετε de Mc. (v. 3) tombe dans les deux; de même ἐγένετο (v. 4), malgré la propension de Luc pour καὶ ἐγένετο, ainsi que καί devant κατέφαγεν (v. 4); surtout Mt. et Lc. omettent tous deux καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν (*Mc.*, IV, 7) et ἀναβαίνοντα καὶ αὐξανόμενα (*Mc.*, IV, 8). On peut donc admettre que Luc n'avait pas encore abandonné la « source » pour le récit de la parabole. A partir du moment où il explique celle-ci, il se réfère spécialement à Mc.

(1) *Die Gleichnissreden Jesu*, II, Tubingue, 1910, p. 531.

(2) *Op. cit.*, p. 243.

(3) *Les Évangiles Synoptiques*, I, Ceffonds, 1907, p. 736. Cependant, p. 757, il se corrige : « Luc seul a pensé à mettre en relief leur persévérance ».

(4) On trouvera une analyse (brève mais bien informée) du concept de l'ὑπομονή dans B. Rigaux, *Les Épîtres aux Thessaloniciens*, Paris, 1956, pp. 364-367. On peut généraliser ce que l'auteur, p. 366 s., écrit à propos de *I Thess.*, I, 3 : « ... L'expression ὑπομονὴ τῆς

En outre, l'usage de Luc mérite une certaine considération. Le substantif ὑπομονή (1) est avant tout paulinien, sauf à être assez fréquent dans l'Apocalypse; des évangélistes, Luc seul l'emploie et il ne le fait que deux fois, tandis que le Livre des Actes ne le connaît pas. Il y a donc certaines chances que *Lc.*, XXI, 19, le deuxième logion de Jésus où reparaît l'expression, nous mette sur le chemin d'une bonne exégèse pour le cas de *Lc.*, VIII, 15.

Lc., XXI, 19 appartient au discours eschatologique et conclut le passage consacré aux persécutions (*Mc.*, XIII, 9-13; *Mt.*, XXIV, 9-14; *Lc.*, XXI, 12-19). Luc, jusque-là, avait suivi Mc. assez fidèlement; en ce moment, il abandonne le logion littéralement authentique : ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται (*Mc.*, XIII, 13*b*; *Mt.*, XXIV, 13; *Mt.*, X, 22*b*), pour le rééditer à sa manière propre : ἐν τῇ ὑπομονῇ ὑμῶν κτήσεσθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν.

Il est vraisemblable que, les deux seules fois où il introduit ὑπομονή dans son évangile, Luc aura obéi à un même réflexe. Les deux fois, il réédite un logion archaïque à sa manière propre; les deux fois il emploie ὑπομονή dans une construction avec ἐν : ἐν ὑπ., ἐν τῇ ὑπομονῇ. La seconde fois, tout le contexte nous invite à choisir pour ce mot le sens paulinien (et chrétien) normal. Pourquoi pas pour la première?

Mais s'il en est ainsi, si ὑπομονή dit l'endurance contre des dangers qui menacent la foi, l'expression de VIII, 15 n'est pas sans lien avec πειρασμός de VIII, 13, car ce mot lui aussi appartient au contexte des épreuves chrétiennes.

Nous inférons donc avec une certaine vraisemblance que, dans l'explication de la parabole selon Luc, les chrétiens de la quatrième catégorie sont décrits en contraste avec ceux de la seconde. Ceux-ci, représentés par la roche, « dès qu'ils entendent la parole, la reçoivent avec joie; mais ils ne l'enracinent pas, ils croient pour un temps et au temps de l'épreuve (ἐν καιρῷ πειρασμοῦ), ils font défection (ἀφιστάνται) » (*Lc.*, VIII, 13). Au contraire, les chrétiens de la bonne terre, « d'un cœur généreux, entendent et retiennent la parole et ils

ἐλπίδος s'entend donc de l'effort, de la souffrance, de la persévérance dans l'attente de la parousie, qu'implique la conversion au christianisme. On remarquera que l'ὑπομονή dans Paul s'applique spécialement quand sévit la tribulation, *Rom.*, V, 3 (θλῖψις ὑπομονὴν κατεργάζεται). Mais entre l'ὑπομονή, résistance des païens et celle des chrétien, la différence est que la dernière 'se fonde non pas sur les forces du chrétien lui-même et sur la conscience qu'il prend de sa noblesse d'homme et de sage, ἀνδρεία, mais sur la force d'un autre, d'un Sauveur, dans lequel il croit, duquel il attend, « espère » l'assistance' (A.-J. FESTUGIÈRE, Ὑπομονή *dans la tradition grecque*, dans *Rech. de Sc. rel.*, XXI, 1931, p. 485) et la venue ».

(1) L'usage des noms abstraits des vertus reflète la mode hellénistique.

produisent du fruit en supportant (leur épreuve) » (VIII, 13). Les antithèses sont parlantes. Un enthousiasme apparent des premiers (μετὰ χαρᾶς δέχονται) ne remplace pas la générosité profonde (ἐν καρδίᾳ καλῇ καὶ ἀγαθῇ) des seconds; les premiers n'enracinent pas en eux la parole (ῥίζαν οὐκ ἔχουσιν) et ils croient pour un moment; les autres tiennent fortement (κατέχουσιν) cette parole. Les premiers, au moment de l'épreuve, font défection; les seconds gardent la parole et la font fructifier, supportant (l'épreuve) (ἐν ὑπομονῇ).

Ce jeu d'antithèses confirme que, dans la pensée de Luc, πειρασμός et ὑπομονή forment couple. C'est une nouvelle indication pour attribuer au second terme son sens religieux normal, en rapport avec les épreuves d'une vie chrétienne. L'expression ἐν ὑπομονῇ s'avère ainsi être une addition très consciente de Luc, qui a voulu introduire une allusion aux épreuves au milieu desquelles se fait la croissance spirituelle.

Un parallèle, peut-être instructif, s'offre à nous dans le logion du centuple, récompense du renoncement apostolique (*Mt.*, XIX, 29; *Mc.*, X, 29-30; *Lc.*, XVIII, 29-30). Il est probable que Mt. et Lc. représentent un texte plus archaïque que celui de notre Mc. actuel et où manquait μετὰ διωγμῶν. Cette expression, une glose ajoutée par Mc., offrirait une certaine analogie avec l'addition ἐν ὑπομονῇ de *Lc.*, VIII, 15, si nous consentons à entendre l'ὑπομονή de la résistance aux épreuves qui attendent la profession chrétienne.

Mais dans cette rencontre d'expressions, c'est Luc qui imite son prédécesseur. N'aurait-il pas été conduit par l'intuition plus ou moins consciente d'une parenté entre le logion du centuple et celui du rendement du bon terrain?

Il faut remarquer que l'adjectif ἑκατονταπλασίονα, introduit par Luc dans son récit de la parabole (*Lc.*, VIII, 8), est un mot rare et, sauf le cas présent, réservé précisément dans nos évangiles au logion de la récompense du renoncement chrétien (*Mt.*, XIX, 29; *Mc.*, X, 29-30). Lorsqu'il copiera plus tard le logion (*Lc.*, XVIII, 29-30), Luc évitera de répéter cet adjectif et le remplacera par πολλαπλασίονα. Ne faudrait-il pas dire que, lorsqu'il emploie ἑκατονταπλασίονα dans la parabole, il a conscience de son emploi dans le logion du centuple et d'une parenté entre ce dernier et la phrase qui termine la parabole (1)? Dans sa pensée, ce qu'on reçoit au centuple, comme

(1) La tradition textuelle des évangiles a bien remarqué cette parenté. En *Lc.*, XVIII, 30, les versions syr. sin. et cur., les mss. 472, 1241 ont la variante ἑκατονταπλασίονα; D, l'itala, la leçon marginale de la syr. sin. ἑπταπλασίονα. En *Mt.*, XIX, 29, on pourrait être tenté de suivre la majorité des témoins qui lisent ἑκατονταπλασίονα contre B et les quelques autres témoins qui portent πολλαπλασίονα.

récompense dans la vie chrétienne, ce sont des biens spirituels et uniquement des biens spirituels : ceux-ci seuls sont en effet l'objet de la prière chrétienne (*Lc.*, XI, 13). Mais notre rendement, ne sont-ce pas aussi les fruits de l'Esprit-Saint? C'est la doctrine paulinienne (cf. *Gal.*, V, 22, καρπὸς τοῦ πνεύματος).

Nous pourrions donc imaginer que Luc, préoccupé de cette similitude entre le centuple promis par Notre-Seigneur et les fruits de la vie chrétienne, similitude qui est comme concrétisée par le chiffre cent, fait la fusion entre le logion du centuple et la finale de la parabole du Semeur; il transporte dans la parabole deux mots qui la raccordent au logion du centuple selon la version de Mc. : ἑκατονταπλασίονα dans le récit (VIII, 8) et l'équivalent de μετὰ διωγμῶν, c'est-à-dire ἐν ὑπομονῇ, dans l'explication. Au contraire, dans sa rédaction du logion (*Lc.*, XVIII, 30), bien que connaissant Mc. (1), mais pour réserver ἑκατονταπλασίονα à la parabole, il a préféré choisir le πολλαπλασίονα de la source représentée par Mt. L'usage de ὑπομονή, de ce chef, apparaît de nouveau comme très étudié.

2. *La signification précise de* πειρασμός *et de* ὑπομονή.

Les deux notions du couple πειρασμός-ὑπομονή sont corrélatives. L'ὑπομονή consiste à persévérer dans la vie chrétienne en supportant le πειρασμός. Nous avons donc l'avantage de pouvoir épauler l'un sur l'autre les résultats que nous attendons d'une analyse de ces deux termes.

Commençons par πειρασμός (2). Le mot, dans la rédaction de Luc, remplace θλῖψις ἢ διωγμός de Marc et Matthieu. On a affaire à des mots de significations voisines, mais qui ne se recouvrent pas.

Ces trois termes, θλῖψις, διωγμός, πειρασμός (et il faudrait leur ajouter ὑπομονή) ont commencé leur maturation sémantique dans l'Ancien Testament et l'ont achevée dans le christianisme. Des trois, διωγμός est tout à fait technique pour désigner la persécution. Les LXX ont préparé son usage, mais c'est vraisemblablement chez les chrétiens qu'il a reçu sa vogue. Paul le connaît et a pu l'emprunter au christianisme primitif. θλῖψις a été adopté par le Livre de Daniel pour désigner la grande « tribulation » des derniers temps et il a conservé le privilège de cet usage, quitte à désigner les étapes préparatoires des affres des derniers jours. Quant à πειρασμός, de même que le verbe πειράζω, il a des états de service très anciens. Le verbe

(1) Luc a en commun avec Mc. l'antithèse ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ — ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ.
(2) Voir H. Seesemann, art. πεῖρα, κτλ., dans *TWNT.*, VI, pp. 23-37.

(de πεῖρα) signifie « éprouver », « mettre à l'essai ». L'expérimentation, dans notre langue religieuse, viendra de Dieu, du démon (1) ou des circonstances (mais en voyant toujours celles-ci dans la dépendance absolue de Dieu). L'homme est dans le creuset de Dieu.

La « tentation » du désert fait peut-être l'acception religieuse fondamentale (2). Le mot désigne ensuite toute « épreuve » capable de vérifier et d'affirmer la fidélité de l'homme religieux. Abraham est le type de ces hommes fermes et affermis : ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστός (*Eccli.*, XLIV, 20; *I Macc.*, II, 52) (3). Exceptionnellement, πειρασμός a été utilisé à l'occasion de persécutions dans le Livre de Daniel, dans des passages qui ont pu influencer directement ou indirectement la formation du vocabulaire chrétien : *Dan.*, I, 12 (probation des enfants par la nourriture) et XII, 10 (LXX), dans la grande tribulation finale (4). Nous retrouverons cette application dans *Apoc.*, III, 10 : « Parce que tu as gardé ma parole, qui demande persévérance courageuse (5), moi aussi je te garderai à l'heure de l'épreuve (6), qui va venir sur l'univers pour éprouver ceux qui habitent la terre » (cf. *Apoc.*, II, 10).

La signification générale de πειρασμός dans le Nouveau Testament restera celle d'une « épreuve », d'une sorte d'examen pour la foi, avec une relation au salut eschatologique (7). Luc en particulier ne la rattache pas à la grande tribulation eschatologique proprement dite, bien que la parousie du Christ ne quitte pas l'horizon chrétien.

Ce n'est pas non plus pour lui une « persécution » au sens précis du terme. Les « épreuves » de la Passion du Christ sont liées dans sa pensée aux tentations qui ont suivi le Baptême, — et qui répétaient les « épreuves » du Peuple de Dieu au désert —. Le Diable, à ce moment, tout en agissant pour son propre compte, accomplissait les inten-

(1) La tentation est l'œuvre du démon dans *Gen.*, III, 1-19 et le Livre de Job. Cf. H. SEESEMANN, *art. cit.*, p. 25. Pour la notion de la tentation dans les écrits de Qumrân, cf. *ibid.*, p. 27.

(2) Cf. *Ex.*, XVII, 7 (ἐπωνόμασεν τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκείνου Πειρασμός); *Deut.*, IV, 34; VI, 16 ((ἐξεπειράσατε ἐν τῷ Πειρασμῷ); VII, 19 (τοὺς πειρασμοὺς τοὺς μεγάλους); IX, 22; XXIX, 3. *Ps.*, XCIV (XCV), 8, le jour de la tentation du désert.

(3) Dans un passage qui n'est pas directement religieux, l'Ecclésiastique nous fournit peut-être la source du vocabulaire employé par Luc en XXI, 19 : « Si tu veux acquérir un ami, acquiers-le en l'éprouvant (ἐν πειρασμῷ κτῆσαι αὐτόν) » (*Eccli.*, VI, 7).

(4) Noter, dans le même sens, *IV Macc.*, IX, 7 (πειράζειν).

(5) τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς : la parole qui entraîne l'exigence d'être gardée dans l'épreuve.

(6) Dieu permet au démon d' « éprouver » les fidèles.

(7) Cf. *I Cor.*, X, 13 : ποιήσει (ὁ θεός) σὺν τῷ πειρασμῷ καὶ τὴν ἔκβασιν τοῦ δύνασθαι ὑπενεγκεῖν... Dans *I Petr.*, I, 6, les épreuves (λυπηθέντες ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς) deviennent δοκίμον..... τῆς πίστεως pour le salut.

tions d'une œuvre divine (1); à la Passion, il redevient l'acteur qui met le drame en mouvement (2). Jésus dira aux Douze : « Vous êtes ceux qui demeurèrent avec moi dans mes épreuves » (3); malgré les désillusions de leur conduite, d'ailleurs estompées par Luc, les Douze sont restés avec le Christ, tandis que Judas a fait l'œuvre du tentateur. Le Livre des Actes renferme un usage analogue de πειρασμοί au pluriel, pour désigner les embûches que les Juifs ont dressées à Paul (4).

Pour en revenir à notre cas de *Lc.*, VIII, 13, c'est intentionnellement que Luc a changé le texte de sa source, et a évité d'employer θλῖψις et διωγμός (5) et choisi πειρασμός qui lui convient. La raison de cette préférence n'est peut-être pas impossible à découvrir.

Dans Mc. et Mt., θλῖψις et διωγμός, en apparence, font double emploi. On peut conjecturer que θλῖψις est plus ancien; διωγμός aura été ajouté par manière d'explication ou d'adaptation. On veut insinuer que les persécutions de la communauté s'insèrent dans la grande « tribulation » messianique de la fin des temps. Avec πειρασμός, on ira plus loin. C'est non seulement dans la persécution, mais aussi dans toute « épreuve » de la vie chrétienne que la « tribulation » des derniers temps est à l'œuvre. Le P. Lagrange a songé à une intention de l'évangéliste : « L' « époque d'épreuve », explique-t-il, peut s'entendre de la vie de Jésus, dont les disciples ont partagé les épreuves (XXII, 28); le terme est plus vague que « une tribulation ou une persécution à cause de la parole » (Mc.-Mt.), qui a peut-être paru à Lc marquer des temps postérieurs, comme οἱ ἔξω dans Mc., IV, 11 » (6). Luc veut éviter, à notre avis, le caractère eschatologique très poussé que possède la θλῖψις. Ce n'est pas seulement aux derniers temps, au sens propre, que les chrétiens font leur salut. Le καιρός actuel existe, et il se prolonge et peut se prolonger. C'est le temps où les chrétiens doivent persévérer et se sauver. Ils se sauveront au moment de leur mort, avant la parousie (7). Luc veut probablement éviter, en outre, de parler de « persécutions » (8), parce que l'époque qu'il a vécue et qu'il se représente comme le καιρός chrétien n'est pas un

(1) συντελέσας πάντα πειρασμόν (*Lc.*, IV, 13).
(2) *Lc.*, XXII, 3 (Satan est entré dans Judas), à comparer avec *Lc.*, IV, 13.
(3) *Lc.*, XXII, 28 : οἱ διαμεμενηκότες ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου.
(4) *Act.*, XX, 19. Le sens de πειρασμός dans le Pater est trop discuté pour que nous le fassions intervenir.
(5) Dans tout son évangile, Luc bannit ces deux termes.
(6) *L'Évangile selon saint Luc*, p. 242.
(7) Cf. *Lc.*, XII, 20; XVI, 22.
(8) En sens contraire, H. SEESEMANN, *art. cit.*, p. 31. L'emploi de διώκω dans les *Actes* est limité aux persécutions de Paul et des Juifs. Cf. *Lc.*, XI, 49; XXI, 12.

temps de persécution. La persécution de l'Église primitive a pris fin; l'empire romain ne s'est pas encore révélé comme l'ennemi irréductible du christianisme; compagnon de Paul, Luc espère un accommodement avec l'autorité impériale.

Il faut dire, d'autre part, que πειρασμός convient admirablement à son but. Ce mot peut désigner n'importe quelle « épreuve »; il ne manque pas de perspective religieuse, puisque, en chrétiens, nous partageons « l'épreuve » du Christ. Le choix marque donc le glissement d'une pensée chrétienne qui mitige l'eschatologie, ou plutôt introduit dans l'eschatologie, — sans la transformer, — une nouvelle composante, celle d'une vie chrétienne vécue jusqu'à la mort dans un milieu supportable pour les fidèles.

Passons à ὑπομονή. Le mot apparaît dans les derniers livres des LXX, d'abord dans *I Chron.*, xxix, 15, plusieurs fois dans l'Ecclésiastique et dans les Psaumes. Un usage qui nous intéresse particulièrement est celui de *IV Macc.* Là, le mot est lié aux persécutions (i, 11; vii, 9; ix, 8, 30; xv, 30; xvii, 4, 12, 17, 23).

Luc n'est évidemment pas le créateur de l'association ὑπομονή-πειρασμός. Celle-ci naît de la référence naturelle de l'ὑπομονή à une « épreuve ». La « constance » se prouve à cette occasion (1). Il importera surtout de manifester la constance lors de la θλῖψις (la grande tribulation eschatologique) et de ses persécutions. De *Dan.*, xii, 12 (μακάριος ὁ ὑπομένων καὶ φθάσας εἰς ἡμέρας χιλίας τριακοσίας τριάκοντα πέντε (2), le thème est passé dans nos évangiles de Mt. (2 fois) et de Mc. : « Celui qui supportera jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé » (3). Lorsque la persécution se détachera de ce milieu primitif, l'ὑπομονή continuera à marquer la résistance qu'on lui oppose. Ensuite, restant essentiellement religieux, le sens s'élargira jusqu'à embrasser la persévérance courageuse, grâce à la force de Dieu, au milieu des « épreuves » de toutes sortes, apostoliques ou non, suscitées soit par le démon, soit par des adversaires de la foi, soit par les circonstances qui naissent de la volonté de Dieu.

C'est au dernier niveau de son évolution, semble-t-il, que Luc prend le mot dans l'explication de la parabole du Semeur. A ce moment, les sens de ὑπομονή et de πειρασμός ont subi un gauchissement parallèle.

(1) Cf. *I Cor.*, x, 13.

(2) Selon Théodotion. La Septante a corrigé le mot plus technique ὑπομένων en ἀμμένων. Le IVe Livre des Maccabées emploie ὑπομένειν parallèlement à ὑπομονή pour la résistance à la persécution.

(3) *Mt.*, x, 22 et xxiv, 13; *Mc.*, xiii, 13.

L'hypothèse se vérifie par un gauchissement analogue que révèle l'utilisation par Luc du logion de Mt. et Mc. où Jésus impose à ses disciples l'obligation de le suivre jusqu'au martyre : « Si quelqu'un veut prendre ma suite, qu'il renonce à lui-même, qu'il charge sa croix et qu'il m'accompagne » (*Mc.*, VIII, 34; *Mt.*, XVI, 24). Luc a introduit dans le logion καθ'ἡμέραν : « qu'il charge sa croix *tous les jours* » (*Lc.*, IX, 23). Ce petit mot transforme toute l'atmosphère. C'est tous les jours, dans leur vie quotidienne et familière, que les chrétiens trouveront l'occasion d'imiter leur Maître. C'est en portant ces croix quotidiennes qu'ils renonceront à leur propre vie et qu'ils la sauveront en la perdant; nous pourrons probablement traduire : qu'ils sauveront leur âme. Car le salut devient du même coup salut individuel. Le christianisme de Luc n'est plus le christianisme héroïque que reflétait la toute première rédaction des textes; et cependant les interventions rédactionnelles sont presque invisibles, et ne font qu'exprimer ce qui, au fond, était la véritable intention de Jésus quand il manifestait cette exigence limite.

3. *Conclusion et conséquence.*

A travers son évangile, Luc a tenu une gageure qu'un autre que lui aurait perdue. Il est resté littéralement fidèle aux paroles authentiques de Jésus et même à leur signification fondamentale; et d'autre part, il est parvenu à les adapter à une situation de l'Église qui évoluait peu à peu.

Notre enquête a justifié cette vue générale pour un cas d'espèce. Nous pouvons préciser quelques points :

a) La traduction de ἐν ὑπομονῇ doit établir une relation entre la persévérance ou la constance, et l'épreuve (πειρασμός). Le terme ὑπομονή désigne d'abord concrètement, dans la langue chrétienne primitive, la résistance que l'on oppose à la persécution (διωγμός) et même à la persécution qui signale la détresse de la fin des temps (θλῖψις). Tel qu'il est employé par Luc, il n'a pas perdu toutes ses attaches avec le contexte apocalyptique, mais cependant en est venu à s'appliquer au support des traverses de toute espèce que rencontre la vie chrétienne dans le monde actuel, hostile ou non.

Les fruits que produit la vie chrétienne, et qui sont en même temps dons de Dieu, sont purement spirituels; ils s'accompagnent normalement des « épreuves »; ou plutôt, ils sont liés aux épreuves par une loi qui domine l'existence chrétienne, obligée d'imiter la carrière du Christ et de passer par la souffrance pour arriver à la gloire.

b) Luc a transposé une ancienne explication de la parabole que l'on retrouve dans Mt.-Mc. Il a voulu cependant rester fidèle à l'idée première, et l'attention qu'il a donnée à l' « épreuve », en l'appuyant par « l'endurance », nous est précieuse : c'est comme une attestation au sujet du caractère primitif que revêtait cette explication. On a tort d'escamoter les formules θλῖψις et διωγμός qui se retrouvent chez Mt. et Mc. Ces termes sont bien à leur place et il faut leur donner toute leur valeur. Ils empêchent d'opposer l'explication de la parabole à son exposé, comme si l'exposé manifestait une vue eschatologique, tandis que l'explication se bornerait à une réflexion sur les raisons psychologiques qui arrêtent le succès de la parole de Dieu (1).

Nous sommes en fait replacés, par l'explication de la parabole, dans trois contextes historiques qui se sont succédé.

Le dernier est celui de Luc : la vie chrétienne consiste à conserver la fidélité, au milieu des « épreuves » de la vie; ces épreuves reproduisent celles du Christ. Un autre contexte est marqué par le διωγμός de Mt.-Mc. Les persécutions auxquelles la communauté primitive a été en butte ont réalisé sa destinée eschatologique; elle devait passer par l'épreuve préliminaire à la parousie. Enfin, un contexte plus archaïque, nettement apocalyptique, est marqué par θλῖψις. Nous vivons la tribulation des derniers temps annoncés par Daniel. Ceux qui tiendront jusqu'à la fin seront sauvés; ceux qui fléchiront vont à leur perte.

c) Une méditation sur le Livre de Daniel, — que le Christ connaissait bien, — permettait aisément de dégager les principes de cette explication. Si Jésus savait que son message fondait le Royaume des Cieux, il pouvait exprimer cette idée dans la parabole du Semeur; pendant qu'il semait le Royaume, la manière dont ses auditeurs recevaient et garderaient son message allait décider de leur salut ou de leur perte éternelle. La forme parabolique elle-même lui était fournie par la tradition apocalyptique, et cette tradition comportait une union intime entre la parabole (qui était nécessairement allégorique) et une explication plus ou moins nécessaire de celle-ci.

Cela étant, nous ne voyons pas bien pourquoi on conteste obstinément jusqu'aujourd'hui, au nom d'une notion grecque de la parabole, que l'enseignement du Christ puisse être au point de départ de

(1) J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Goettingue, 1956, p. 66 suiv.; p. 130 suiv.; C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, Londres, 1952. Nous durcissons d'ailleurs dans nos expressions la position de ces deux auteurs, surtout de Dodd. Si la parabole est eschatologique, pourquoi ne pas admettre l'authenticité de διωγμός et de θλῖψις (cf. Dodd, *ibid.*, p. 14, n. 1)? R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 202 suiv., rejette l'authenticité des explications des paraboles pour des raisons de style.

la rédaction actuelle de l'explication de la parabole du Semeur. Sans doute, la matière elle-même est telle qu'il était en fait impossible de conserver le mot-à-mot des explications du Maître; il fallait tenir compte des conditions successives de la communauté, et très vite, par cette porte, allait s'introduire le vocabulaire momentané du monde chrétien, ou du moins, dans le cas qui nous a occupé, celui d'un auteur sensible aux besoins actuels de lecteurs recrutés dans le christianisme paulinien. Cependant, la tendance à l'adaptation n'est qu'une des lignes de force qui ont agi sur le texte; une autre, très visible dans l'évangile de Luc, est le souci de rester attaché à la fois à la lettre des enseignements du Christ et à l'esprit qui les animait. L'adaptation conservera la substance de la pensée de Jésus.

Louvain. L. Cerfaux.

L'INVESTITURE DE LA FONCTION APOSTOLIQUE PAR « APOCALYPSE »

ÉTUDE THÉMATIQUE DE *Gal.*, I, 16 *(suite)* (1)

B. Parallèles évangéliques du thème d' « apocalypse ».

L'étude du thème ἀποκαλύπτειν dans le Nouveau Testament décèle des points de contact entre *Gal.*, I, 16 et les synoptiques, principalement *Mt.* Le quatrième évangile au contraire n'en présente aucun (2), non plus que l'épître aux Hébreux. Si l'Apôtre utilise un bien commun, sa pensée et ses affirmations s'en trouveront nuancées. Il faudra déterminer jusqu'à quel point il fait un emprunt et respecte la pensée de son auteur, et en même temps en quoi il met du sien dans l'usage qu'il fait d'un thème déjà existant. Une vue rapide des données du passage précisera la question.

a) Points de contact entre *Gal.*, I, 15-16 et les synoptiques (3).

Les simples statistiques de chaque terme employé par saint Paul en *Gal.*, I, 15-16 quand il parle de la collation de sa fonction apostolique, sont déjà instructives.

Εὐδοκεῖν ou le substantif correspondant n'ont le sens fort chez saint Paul, avant les épîtres de la captivité, qu'en *Gal.*, I, 15 et *I Cor.*, I, 21. Dans le reste du Nouveau Testament, ils se rencontrent à peu près exclusivement chez les synoptiques, et seulement dans des citations ou des références directes à l'Ancien Testament. Les trois groupes de textes qui les contiennent se présentent chacun chez *Mt.* : ce sont l'hymne de jubilation (*Mt.*, XI, 26 et parallèle *Lc.*, X, 21), la transfiguration (*Mt.*, XVII, 5 seul, avec *II Petr.*, I, 17) et le baptême au Jourdain

(1) Cf. *RB.*, 1957, pp. 335-362.

(2) *Jo.* n'ignore certes pas l'idée de révélation. Il évite pourtant, dans le grec, le mot ἀποκαλύπτειν. N'est-ce pas systématique? Et n'est-ce pas que ce mot ne rend pas exactement son concept de révélation?

(3) Cf. une étude plus complète de ces thèmes, parue sous le titre *L'élection et la vocation de l'apôtre Paul, faveurs célestes*, dans la *Rev. Thom.*, LVII, 1957, pp. 405-428.

(*Mt.*, III, 17 et parallèles *Mc.*, I, 11 ; *Lc.*, III, 22). Dans ces deux derniers cas néanmoins, où elle repose sur le Fils, la bienveillance divine a une autre portée que dans le premier, tout semblable à celui de *Gal.*, I, 15 où l'homme en est également bénéficiaire. Les emplois de *Lc.*, II, 14 et XII, 32 lui sont propres, mais moins importants (1) et d'ailleurs apparentés aux autres. La citation d'*Is.*, XLII, 1-4 du seul *Mt.*, XII, 18-21 donne l'origine de tous ces emplois. Celle d'*Hebr.*, X, 6, 8 a un autre sens. *Hebr.*, X, 38 est plus proche du nôtre. En résumé, *Mt.* l'a dans les endroits importants au point de vue du développement théologique : hymne de jubilation et baptême, et il l'utilise même là où les autres ne l'ont pas, dans le récit de la transfiguration. Seul, il donne en XII, 18-21 la citation d'*Is.*, XLII, 1-4.

Ἀφορίζειν présenté comme un acte divin, ainsi qu'il l'est en *Gal.*, I, 15 et *Rom.*, I, 1, n'apparaît dans le Nouveau Testament que dans *Act.*, XIII, 2, où il s'agit de Paul et de Barnabé, et dans *Mt.*, XIII, 49; XXV, 32 (*bis*), quand le juge est dit départager bons et méchants. Contact typique, bien qu'il ne s'agisse pas des passages cités à propos de la bienveillance eschatologique de Dieu. Le jugement, néanmoins, lui est tout de même contemporain.

Καλεῖν peut avoir plusieurs sens. Celui de saint Paul remonte, semble-t-il, au *II Isaïe* et à l'apocalyptique. Il ne se retrouve qu'une fois dans les synoptiques (*Mt.*, IX, 13 et parallèles *Mc.*, II, 17 et *Lc.*, V, 32 : « appeler les pécheurs ») avec la valeur d'appel effectif et efficace par lui-même.

Σὰρξ καὶ αἷμα est une expression utilisée par saint Paul en *Gal.*, I, 16. Elle se rencontre plus d'une fois dans le Nouveau Testament (2), et son sens est suffisamment clair : c'est le terrestre, l'humain, opposé au céleste. *Jo.* s'en inspire une fois (*Jo.*, I, 13) pour parler de la naissance des enfants de Dieu à la grâce, en quoi le terrestre est impuissant. Saint Paul fait de même en *I Cor.*, XV, 50 pour parler de l'accession au Royaume de Dieu. *Eph.*, VI, 12 indique la gravité des combats eschatologiques qui se livrent contre les puissances, et non contre l'humain (la chair et le sang). C'est un usage dérivé, mais il reprend la même expression. De même en *Hebr.*, II, 14 où elle est utilisée pour parler de la mort du Christ, à laquelle participent les chrétiens qui ont même « nature » que lui. Dans les synoptiques, c'est à souligner, elle n'appa-

(1) *Lc.* XII, 32 n'en parle qu'en passant, à propos du Royaume. Le thème ne fait pas partie intégrante du développement.

(2) Elle apparaît dans la littérature juive, par ex. *Hen.*, XV, 4, mais non dans l'Ancien Testament. Cf. STRACK-BILLERBECK, I, pp. 730-731 et II, p. 579 sous la lettre E; O. CULLMANN, *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr*, Neuchâtel, 1952, p. 168 et n. 2; O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen, 1955, in *Hebr.*, II, 14.

raît qu'une seule fois, dans le passage de la confession de Pierre, *Mt.*, XVI, 17.

b) Le thème d' « apocalypse » dans le Nouveau Testament, hormis saint Paul.

Le thème d' « apocalypse », objet de cette étude et clef du passage *Gal.*, I, 16, se retrouve plusieurs fois dans le Nouveau Testament. Pourtant, malgré l'importance des apocalypses dans la vie des idées juives (1), il est étonnant de voir la rareté des emplois d'ἀποκαλύπτειν et de ses dérivés dans la Bible.

C'est le cas des Septante, sans doute parce que l'évolution théologique n'avait pas encore eu lieu au moment où ils ont fait leur traduction. Théodotion, en l'employant régulièrement pour *Dan.*, sera le témoin de cette évolution (2). Mais c'est aussi le cas du Nouveau Testament (3). Le substantif ἀποκάλυψις y apparaît 18 fois et toujours, sauf le titre d'*Apoc.*, I, 1, dans la littérature paulinienne ou inspirée par elle, soit 13 fois chez saint Paul, une fois chez *Lc.*, II, 32 (dans le cantique de Siméon) mais citant *Is.*, et trois fois dans la *I Petr.* Le verbe ἀποκαλύπτειν est employé 26 fois, dont 13 fois encore chez saint Paul, 5 fois chez *Lc.*, 4 fois dans *Mt.*, en des passages parallèles à *Lc.*, une fois dans *Jo.*, XII, 38, mais dans une citation d'*Is.*, et trois fois dans la *I Petr.* Il est visible qu'ici aussi les écrits pauliniens ont l'écrasante majorité dans les emplois du terme (4), et l'on peut dire que le mot est bien paulinien (5).

Les quatre emplois de *Mt.* n'en sont que plus intéressants, et devront être étudiés avec soin. D'ores et déjà, on peut souligner ce rapprochement avec *Mt.* pour le mot capital de *Gal.*, I, 16.

Deux des emplois de *Mt.*, XI, 25 et 27 et parallèle *Lc.*, X, 21-22 se trouvent dans l'hymne de jubilation, proche du passage de *Gal.* tant par la pensée que par la teneur littéraire. Un autre est celui de la

(1) Cf. OEPKE, art. (ἀπο)καλύπτω dans *TWNT.*, III, pp. 580-582.

(2) Cf. H. SCHULTE, *Der Begriff der Offenbarung im N. T.*, München, 1949, pp. 38-39.

(3) Cf. OEPKE, *l. c.*, p. 595, 22-23 et H. MERTENS, *L'hymne de jubilation chez les synoptiques*, diss. Pontif. Univ. Gregor., Gembloux, 1957. Ce travail n'a pu être utilisé pour la première partie du présent article. Dans la deuxième partie de la dissertation, le chap. III fait l'exégèse de l'hymne, et le § 2 étudie le thème de révélation dans le Nouveau Testament. Ce chapitre n'a pas été publié, mais l'auteur a libéralement mis sa dissertation dactylographiée à notre disposition. Qu'il en soit sincèrement remercié.

(4) Il est difficile d'affirmer avec Oepke (*l. c.*, p. 595, 23) que le terme est fréquent dans les synoptiques. Il faut au moins nuancer cette affirmation. Les emplois du terme dans *I Petr.* confirment la remarque souvent faite sur les contacts de cette épître avec les écrits pauliniens.

(5) Cf. A. PLUMMER, *The Gospel according to S. Luke*, Edinburgh, 1896, p. 69, in *Lc.*, II, 32, avec référence à H. CREMER, art. ἀποκαλύπτω dans *Biblisch-Theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität*, 8e éd., Gotha, 1895, p. 521.

confession de Pierre (*Mt.*, XVI, 17), qui a également plus d'un contact avec l'apocalypse faite ici à saint Paul.

Le dernier emploi de *Mt.* (X, 26) est parallèle à *Lc.*, XII, 2 : « Il n'y a rien de ce qui se trouve voilé qui ne sera *révélé*, ni de caché qui ne sera connu. » Dans la prophétie de Siméon (*Lc.*, II, 35) il est dit quelque chose de semblable : « Celui-ci sera un signe de contradiction... pour que *soient révélées* les pensées de beaucoup. » *Lc.*, XII, 2 le place après le conseil, donné aux disciples, de ne pas imiter l'hypocrisie des Pharisiens, car tout sera manifesté; qu'ils ne fassent donc pas comme eux en parlant dans l'obscurité : c'est une mise en garde. Puis suit l'encouragement à ne pas craindre ceux qui peuvent tuer le corps. *Mt.*, X, 26 l'introduit dans le discours de mission : les disciples seront persécutés, car le disciple n'est pas plus grand que le maître, et qu'ils ont appelé le maître : Béelzéboul; qu'ils ne les craignent pas, car tout sera révélé; ce que Jésus leur dit en privé et dans l'obscurité, qu'ils le disent publiquement : c'est un ordre. Le contexte est donc fort différent, et le sens du mot est changé de même que ce qui suit sur ce qui se dit dans l'obscurité et en privé (1).

Une parole toute semblable, mais sans le mot ἀποκαλύπτειν, se lit dans *Mc.*, IV, 22, et parallèle *Lc.*, VIII, 17. Des deux côtés, le mot suit une explication de la parabole du Semeur. Jésus continue en disant qu'une lampe est allumée pour éclairer et non pour être mise sous un meuble, car tout ce qui est caché doit être manifesté, et il conclut (*Mc.*, IV, 23) : « Que celui qui a des oreilles pour entendre, entende », et dans *Lc.*, VIII, 18 : « Veillez donc à bien écouter », soulignant l'importance de ce qu'il dit. Le sens de la parole ici est bien clair (2). Jésus a fait une révélation, c'est une lampe qui doit éclairer la maison, car tout sera manifesté : la révélation doit agir et atteindre « toute la maison ». Le proverbe qui suit : qui a des oreilles pour entendre, entende, est bien dans la ligne apocalyptique. Il est d'autant plus remarquable de ne pas voir apparaître le terme ἀποκαλύπτειν, qui ne semble donc pas s'imposer aux auteurs ni aux rédacteurs.

L'emploi de *Lc.*, II, 35 fait peut-être allusion au jugement : le Messie provoquera la κρίσις (3). Celui de *Lc.*, XII, 2 fait la même allusion :

(1) Cf. des conclusions semblables chez H. MERTENS, *L'hymne de jubilation* (partie dactylogr.), pp. 208 et 210-211.

(2) Cf. le commentaire de E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen, 1951, in *Mc.*, IV, 22 : la manifestation du Royaume est nécessaire, comme événement eschatologique. *Mc.* (il faut dire également *Lc.*, VIII, 17) reprend et interprète un logion de *Mt.-Lc.* (il s'agit sans doute, car Lohmeyer ne précise pas, de *Mt.*, X, 26 et *Lc.*, XII, 2) avec un autre sens.

(3) Cf. E. KLOSTERMANN, *Das Lukasevangelium*, Tübingen, 1919, in *Lc.*, II, 35.

l'hypocrisie des Pharisiens ne les protégera pas toujours, il ne faut « donc » (ἀνθ' ὧν) pas les imiter. Celui, parallèle, de *Mt.*, x, 26 fait peut-être la même chose : ils vous persécuteront, mais au jugement tout sera mis au point; et Jésus enchaîne : ce que je vous dis dans l'obscurité, publiez-le. Le lien est fort matériel, et la suite des idées, différente.

Ne peut-on donc pas supposer ici une espèce de proverbe (1), employé avec à peine un arrière-fond religieux : tout finit par se savoir? *Lc.*, II, 35 l'utilise dans la prophétie de Siméon : on verra ce que pensent les gens; et *Sir.*, XI, 27 (29) de même manière : « C'est à la mort des gens que se fait la révélation de leurs œuvres », dont on peut donc juger la vie. Il y a, bien entendu, une allusion possible au jugement dernier qui manifestera les pensées de chacun, mais elle ne s'impose pas, et en tout cas, elle ne se trouve pas au premier plan. Il est difficile de voir ici un emploi fort du verbe ἀποκαλύπτειν (2).

Lc., dans son unique emploi du substantif ἀποκάλυψις (*Lc.*, II, 32), lors de la prophétie de Siméon, cite *Is.*, XLII, 6; XLIX, 6. Des cinq emplois qu'il fait du verbe : prophétie de Siméon (II, 35), le proverbe dont il a été question (XII, 2), l'hymne de jubilation (X, 21-22) et l'allusion de XVII, 30, les deux derniers seuls sont intéressants. En XVII, 30, le verbe a le sens plein et technique de l'apocalyptique (3), et pourtant le parallèle de *Mt.*, XXIV, 30 dit : Alors sera manifesté (φανήσεται) le signe du Fils de l'homme dans le ciel. A *Mt.* non plus le mot ἀποκαλύπτειν ne dit pas grand-chose.

En résumé, dans les synoptiques, sont à retenir, pour ce thème, l'hymne de jubilation tant chez *Lc.* que chez *Mt.*, la confession de Pierre chez *Mt.*, et l'apocalypse du Fils de l'homme citée sans plus par *Lc.*, XVII, 30, et qui ne fait pas partie d'un développement théologique.

(1) Cf. W. C. Allen, *The Gospel according to S. Matthew*, Edinburgh, 1907, in *Mt.*, X, 26; H. Schulte, *Der Begriff der Offenbarung im N. T.*, München, 1949, p. 12.

(2) Ceci ne veut pas dire que les évangélistes n'ont pu reprendre ce mot et l'utiliser dans leur théologie : cf. H. Schulte (*l. c.*, pp. 11-13) qui le rapproche de l'ordre de silence lors de la transfiguration et la confession de Pierre. Mais leurs divers emplois du terme semblent montrer qu'ils n'y voient pas un thème fixé.

(3) Par exemple, tout au long du « Livre des Paraboles » d'Hénoch éthiopien, ch. XXXVII-LXXI : XXXIX, 6; XLVIII, 6; LXII, 7; LXIX, 26 : vision d'Hénoch avec le personnage de l'Élu, appelé aussi Fils de l'homme, et siégeant sur son trône, partout mis en vedette, cf. *Hen.*, XLV, 3; LI, 3; LV, 4; LXI, 8; LXII, 3, 5; LXIX, 27, 29. De même 4 *Esdr.*, XIII, 32 et VII, 28; 2 *Bar.*, XXIX, 3. Cf. P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, Göttingen, 1934, pp. 187, 208; R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn*, München, 1940, pp. 143-144, 172-173; E. Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch*, Lund, 1946, pp. 102-115; W. Bousset, *Die Religion des Judentums*, Tübingen, 1926, pp. 262-265 (avec la note 2); H. Gressmann, *Der Messias*, Göttingen, 1929, pp. 350, 377; E. von Dobschütz, *Die Thessalonicher-Briefe*, Göttingen, 1909, in *II Thess.*, I, 7, p. 245 et n. 2; E. Klostermann, *Das Lukasevangelium*, Tübingen, 1919, in *Lc.*, XVII, 30 avec référence à *II Thess.*, I, 7 et *I Cor.*, I, 7; H. Schulte, *Der Begriff der Offenbarung im N. T.*, München, 1949, p. 41.

c) Le problème.

Dans le développement de *Gal.*, I, 15-16, apparaissent donc plusieurs points de contact littéraire avec les synoptiques, et spécialement avec *Mt.*, Le thème de la bienveillance eschatologique de Dieu, exprimée par εὐδοκία, n'est pas paulinien à l'époque de *Gal.*, il est au contraire coutumier aux synoptiques. L' « apocalypse » relevée dans quelques passages de *Mt.* et *Lc.* est en revanche un thème familier dans les épîtres de saint Paul. La mise à part, avec la chair et le sang, établissent un contact limité mais précis.

En se complétant l'une l'autre, les statistiques littéraires mettent en vedette certaines péricopes des synoptiques, particulièrement l'hymne de jubilation et la confession de Pierre. Ces développements en effet, comme celui de *Gal.*, I, 16, parlent, mais sans les raconter, d'apocalypses qui se sont passées. Ce sont des « rapports » (non des récits) d'apocalypses, dont les bénéficiaires, comme l'était saint Paul dans l'épître aux Galates, sont les disciples ou Pierre. On y retrouve les thèmes littéraires caractéristiques de bienveillance et de révélation, avec, dans la confession de Pierre, la chair et le sang (1). Ceux de la mise à part et de la vocation ne s'y présentent pas dans les mêmes termes, mais ils sont moins typiques et leur absence ne rend pas injustifiable tout rapprochement.

Il est vrai que les synoptiques où se situent ces péricopes, forment un monde tout différent de celui de saint Paul. Ils ont leur théologie et leur optique, leurs usages, leur langage et leurs thèmes favoris. Les rapprocher de saint Paul est aléatoire, et les plus grandes précautions doivent être prises pour ne pas fausser les perspectives. Ce qui engage à faire ce pas aventureux, c'est, à côté des thèmes communs énumérés plus haut, le caractère unique à cette époque, chez saint Paul, du développement de *Gal.*, I, 15-16. Ceci pose un problème et il paraît difficile de le résoudre par les données de la seule littérature paulinienne. Les autres secteurs de la littérature néo-testamentaire ne fournissant aucune prise, il semble permis de chercher la solution du côté des synoptiques.

L'étude qui suit tentera de le faire, malgré les risques de la tentative. Elle commencera par le rapport d'« apocalypse » que constitue l'hymne de jubilation : commun à *Mt.* et à *Lc.*, il semble avoir une base plus

(1) Dans les péricopes de la transfiguration et du baptême au Jourdain, au contraire, se trouvent, non des « rapports », mais des récits proprement dits d'apocalypses, et le bénéficiaire en est le Fils. Le seul thème littéraire commun de la bienveillance y prend un autre sens. Il ne serait donc pas légitime d'y voir des développements parallèles.

large et plus ancienne dans la tradition (1). La révélation dont il est question à l'occasion de la confession de Pierre viendra ensuite. Propre à *Mt.*, elle suggère un souci personnel de cet auteur. Malgré sa témérité, cette confrontation pourra avoir quelque utilité.

1. *L'hymne de jubilation* (*Mt.*, XI, 25-27; *Lc.*, X, 21-22).

Ce passage se trouve presque littéralement identique dans *Mt.*, XI, 25-27 et *Lc.*, X, 21-22.

L'apocalypse qui découle de la bienveillance du Père s'adresse ici aux « petits », groupe particulier qui rappelle le jeune Daniel bénéficiaire d'apocalypse (2). Ces petits de *Mt.* sont probablement les Douze, qui ont reçu la mission de prêcher et qui s'opposent à cette génération mauvaise, aux villes orgueilleuses de Galilée et même à Jean-Baptiste hésitant (il n'a pas reçu, lui, l'apocalypse de « ces choses »), dont il est question dans le contexte immédiat. Pour *Lc.*, ces petits sont aussi les Soixante-douze disciples, dont il est d'ailleurs seul à parler. Et à leur choix par Jésus il joint, comme ici *Mt.*, le discours de mission, la péricope de Jean-Baptiste et la malédiction des villes : le grand contexte est donc semblable. *Mt.* ajoute une troisième strophe qui manque chez *Lc.* et qui se distingue des deux premières : elle ne semble pas, en effet, adressée aux disciples, mais à la foule (3).

L'objet direct de l'action de grâces est la révélation (4) que le

(1) Le rapprochement de ces deux passages de *Mt.*, XI, 25-30 et XVI, 17-19 a été souvent fait : cf. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1948, p. 322; R. OTTO, *Reich Gottes und Menschensohn*, München, 1940, p. 185; O. CULLMANN, *Saint Pierre*, p. 168; J. CHAPMAN, *St. Paul and the revelation to St. Peter, Matt.* XVI, 17, dans *Revue Bénédictine*, XXIX, 1912, pp. 143-147 : il fait également le rapprochement des deux passages avec *Gal.*, I (pp. 142-143). Cf. aussi B. WILLAERT, *La connexion littéraire entre la première prédiction de la passion et la confession de Pierre chez les synoptiques*, dans *Ephem. Theol. Lovan.*, XXXII, 1956, pp. 24-25.

(2) Cf. *Dan.*, II, 23 et I, 17. Les différents thèmes utilisés dans le passage lui donnent un ton bien apocalyptique, et non hellénistique (cf. L. CERFAUX, *Les sources scripturaires de Mt.*, XI, 25-30, dans *Ephem. Theol. Lovan.*, XXX, 1954, pp. 740-741 et 743-745; J. DUPONT, *Gnosis*, Louvain, 1949, pp. 58-62), contrairement à ce que veulent certains (cf. E. KLOSTERMANN, *Das Matthäusevangelium*, Tübingen, 1937, pp. 101-102; Th. ARVEDSON, *Mysterium Christi*, Uppsala, 1937, pp. 5-76, qui tous deux suivent E. NORDEN, *Agnostos Theos*, Leipzig, 1913, pp. 277-308). — On notera également que le macarisme qui suit, en *Lc.*, X, 23-24, est bien dans la même ligne de révélation et même d'eschatologie : « qui a des oreilles... entende », de même peut-être que le καιρός du lemme d'introduction et sûrement l' « allégresse » de Jésus quand il entonne l'hymne (cf. BULTMANN, art. ἀγαλλιάομαι κτλ., dans *TWNT.*, I, pp. 19-20). — Le problème de l'histoire du logion n'est pas posé ici (cf. à ce sujet, H. MERTENS, *L'hymne de jubilation chez les synoptiques*, diss., partie dactylogr., pp. 178-193). Le logion est étudié dans le contexte théologique de notre *Mt.* grec actuel, contexte qui est bien eschatologique même si le logion ne l'était pas primitivement (cf. H. MERTENS, p. 217).

(3) Cf. L. CERFAUX, *Les sources scripturaires...*, *l. c.*, p. 342. Les auteurs qui adoptent la thèse d'E. Norden, comme E. KLOSTERMANN, *l. c.*, p. 103, voient dans cette strophe l' « appel » qui clôt le discours de propagande de l'hellénisme.

(4) Cf. H. MERTENS, *op. c.*, p. 206 : c'est le thème principal de la première strophe du logion.

Père, dans sa bienveillance, a faite aux petits, c.-à-d. aux disciples récemment choisis (x, 1) pour annoncer le Royaume : « Je te rends grâces, ô Père, de ce que tu as... révélé ces choses aux petits. » Ce royaume qu'ils doivent annoncer est bien le royaume attendu : Jésus vient de le décrire pour Jean-Baptiste dans les termes habituels (xi, 4-5), et c'est le royaume de la fin des temps, car Jean-Baptiste est Élie (xi, 14) qui doit en être le précurseur (1). Le jugement dernier est d'ailleurs à l'horizon (xi, 24 : la condamnation des villes de Galilée). Or les Douze ont reçu révélation de « ces choses ». Elles sont précisées par le v. 27, qui marque l'intimité du Père et du Fils (2). Le royaume qui est le mystère, objet de révélation dans *Dan.*, ii, 28, c'est aussi pour *Mt.* (3) le Fils uni au Père et que le Père seul peut révéler. Il ne suffit pas de dire qu'ils en ont reçu la notification (4), car l'action de grâces s'explique par ce qui précède, et ce ne peut être que le choix des Douze et le commencement de leur activité, décrite (x, 1) selon les thèmes eschatologiques d'autorité sur les démons et les maladies. Il est donc permis de mettre en relation l'apocalypse du Père et l'investiture des Douze (5).

Sans doute, il n'est pas dit que leur choix a été fait par le Père. *Lc.*, vi, 13 et *Mc.*, iii, 13-14 l'attribuent explicitement à Jésus. *Mt.*, x, 1-5 est moins net. Jésus les fait venir et leur donne pouvoir. Leurs noms suivent et Jésus les envoie. Saint Paul, en tout cas, voit les choses autrement : l'apôtre est choisi par Dieu. Pourtant, même chez *Lc.* et *Mt.*, l'apocalypse du Père semble également constituer la collation de leur fonction et son constitutif même. Dieu n'a pas livré (naguère, le verbe est au passé) ces choses aux sages et aux perspicaces, il y a introduit les petits, ces Douze, chargés de les annoncer (6). La

(1) Cf. entre autres, Strack-Billerbeck, IV, pp. 784-789, l'excursus sur Élie.

(2) Cf. J. Dupont, *Gnosis*, Louvain, 1949, p. 61. Il est préférable de ne pas limiter « ces choses » à la passion, comme fait J. Bieneck (*Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker*, Zürich, 1951, pp. 85-86), car elle n'est pas dans l'horizon de ce passage, du moins chez *Mt.* Cf. H. Mertens, *op. c.*, p. 216 : c'est l'ensemble des mystères révélés.

(3) Cf. J. Blinzler, *Die neutestamentliche Berichte über die Verklärung Jesu*, Münster i. Westf., 1937, p. 29 : ταῦτα c'est la filiation divine de Jésus, et il fait référence à la transfiguration. Cf. aussi W. Haupt, *Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung*, Leipzig, 1913, p. 86, qui pour cette raison transfère l'hymne dans le contexte de la transfiguration; de même R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn*, München, 1940, pp. 185-186.

(4) La deuxième strophe, v. 27, parle de la connaissance mutuelle du Père et du Fils, mais pour les hommes il doit y avoir une apocalypse.

(5) Mais non comme les mystes des mystères païens, selon la thèse de Norden (cf. Th. Arvedson, *Mysterium Christi*, Uppsala, 1937, p. 129), car tout le contexte est sémitique et apocalyptique.

(6) Cf. J. Blinzler, *l. c.*, p. 29. H. Mertens, *L'hymne de jubilation chez les synoptiques*, partie dactylogr. pp. 201-202 et 218-226, voit, dans ces « petits », les humbles de cœur bien connus de tout le judaïsme. Le grand contexte pourtant permet peut-être de préciser de qui il s'agit, le groupe particulier des Douze, premiers bénéficiaires, et agissants, de la révéla-

deuxième strophe ne contredit pas la première, elle la précise en rappelant le rôle du Fils, responsable de l'eschatologie (1) et seul à même d'introduire (de « révéler ») dans le mystère du Père (2). Il est présenté comme chargé de l'apocalypse elle-même (3). Les Douze, bénéficiaires de l'apocalypse du Père, ont seulement la charge d'annoncer (au sens concret, κηρύσσειν) son contenu : les fonctions sont différentes.

Cette interprétation du passage ne s'impose peut-être pas absolument, mais elle n'est certes pas à exclure. Le contexte n'est sans doute pas primitif (4), mais il a été fixé par un rédacteur, et dans la pensée de celui-ci il a valeur d'interprétation. Or le contexte ainsi établi laisse percevoir comme très probables des contacts entre ce passage et le choix et la fonction des Douze, comme fait *Lc.* pour les Soixante-douze. Le texte actuel nous donne donc un moment de la tradition où l'on a interprété le passage de cette manière. Cela suffit pour que l'on puisse retenir cette interprétation et la replacer dans l'ensemble de l'histoire du thème étudié. Le thème de l'investiture par apocalypse ne serait pas propre à Paul en *Gal.*, I, 15-16. Il lui serait commun avec *Mt.* Le passage de *Mt.*, XI, 25 offrirait à cette conclusion une base réelle et précieuse. Le logion, le v. 25 en tout cas qui paraît ancien, contient les mots-clefs du thème étudié. Il reste à voir s'il n'y a pas d'autres emplois similaires dans la tradition synoptique.

2. *La révélation à Pierre* (*Mt.*, XVI, 17-18 *a*).

L'utilisation du thème d'apocalypse est ici particulière à *Mt.* : seul, il le fait suivre à la confession de Pierre, ainsi que tout le développement des vv. 17-19. La confession elle-même et la scène qui l'encadre ne sont d'ailleurs pas identiques chez les trois évangélistes, et le récit du

tion. Cf. en ce sens, J. CHAPMAN, *Dr. Harnack on Luke* X, 22 : *no man knoweth the Son*, dans *JTS.*, X, 1909, p. 566.

(1) C'est le pouvoir du Fils de l'homme de *Dan.*, VII, 14, dont parlera *Mt.*, XXVIII, 18, ainsi que s. Paul, *I Cor.*, XV, 28.

(2) Cf. J. DUPONT, *Gnosis*, p. 61, avec référence à J. HANSON, *Unity of the Church in the New Testament*, Uppsala, 1946, p. 35. La troisième strophe de *Mt.* parlera du salut de tous par Jésus : sotériologie après l'eschatologie.

(3) Et cela fait soupçonner une correction, en reprise, de la première strophe, où c'est le Père qui révèle.

(4) Cf. les hypothèses dans L. CERFAUX, *Les sources scripturaires...*, dans *Ephem. Theol. Lovan.*, XXX, 1954, pp. 740-741; J. BLINZLER, *Die neutestam. Berichte...*, pp. 29-30 et Jos. BIENECK, *Sohn Gottes...*, pp. 75-87. Cf. aussi R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1931, p. 171, qui admet, avec plusieurs auteurs, que la première strophe, sans doute d'origine araméenne, pourrait être de Jésus. Cf. les conclusions nuancées de H. MERTENS, *L'hymne de jubilation chez les synoptiques*, Gembloux, 1957, pp. 44-50.

premier apparaît dès l'abord comme le plus chargé selon les uns (1), ou le plus complet selon les autres (2).

a) Prolégomènes : le contexte antécédent.

Selon *Mt.*, Jésus demande aux disciples ce que les gens disent qu'est le Fils de l'homme (v. 13). *Mc.*, VIII, 27 et *Lc.*, IX, 18 disent seulement : « ce que je suis ». La réponse de Pierre (*Mt.* dit : Simon-Pierre) diffère aussi. *Mc.* dit : Tu es le Messie, et *Lc.* : le Messie de Dieu. En d'autres termes, la confession de Pierre signifie pour eux que Jésus, le Jésus historique (« je »), est le Messie attendu, choisi par Dieu. *Mt.* fait dire à Pierre : Tu es le Messie, le Fils du Dieu vivant. Cela complète les expressions que Jésus a employées plus haut, et veut dire que Jésus, le Fils de l'homme, est le Messie (3), c'est-à-dire le Fils du Dieu vivant, et Messie précisément parce que Fils de Dieu (4). La titulature est plus complète, et la doctrine peut-être plus évoluée : le Jésus historique, qui est le juge eschatologique de *Dan.* (5), est le Messie des prophètes (6) et aussi le Fils de Dieu.

Ce titre de Fils de Dieu, que les démons attribuent à Jésus (*Mc.*, III, 11 ; V, 7, et parallèles), sera le motif de la condamnation par le Sanhédrin (*Mt.*, XXVI, 63), lorsque Jésus l'aura mis en valeur, et somme toute expliqué en affirmant, comme ici dans *Mt.*, sa fonction de juge (v. 64). *Lc.*, XXII, 70 le gardera à ce moment-là comme seul motif d'accusation (7). Si *Mt.* l'ajoute à la confession de Pierre (8), c'est qu'il veut le

(1) Cf. entre autres G. Dalman, *Die Worte Jesu*, 2e éd., Leipzig, 1930, pp. 208-210, et O. Cullmann, *Saint Pierre*, Neuchâtel, 1952, p. 16, n. 3 et p. 158.

(2) Cf. B. Willaert (*La connexion littéraire...*, dans *Ephem. Theol. Lovan.*, XXXII, 1956, pp. 28-32) qui y voit l'état primitif du logion. Cf. à ce sujet, *infra*, p. 507, n. 3.

(3) Sur les contacts dans l'apocalyptique juive entre les deux notions de Fils de l'homme selon *Dan.* et de Messie selon Isaïe, cf. E. Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch*, Lund, 1946, pp. 140-146.

(4) Le Fils de l'homme est dit Fils de Dieu en *Hen.*, CV, 2, mais peut-être est-ce une interpolation chrétienne (cf. F. Martin, *Le Livre d'Hénoch*, Paris, 1906, p. XXXVIII, et G. Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1930, p. 221). Cf. aussi A. Oepke, *Der Herrnspruch über die Kirche, Mt.*, XVI, 17-19, *in der neuesten Forschung*, dans *Stud. Theol.*, II, 2, 1950, pp. 138-139.

(5) G. Dalman (*l. c.*, p. 209) refuse de voir ici ce sens, à l'encontre de E. Klostermann (*Das Markusevangelium*, Tübingen, 1950, in *Mc.*, VIII, 31, p. 81) qui y voit une référence sûre à *Dan.*, VII, 13 et donne les parallèles de *Hen.*, XLVI, 1-20 ; 4 *Esd.*, XIII, 3, 51 et VII, 28. Ainsi de nombreux auteurs.

(6) Les deux idées de Messie et de Fils de l'homme, que veut distinguer E. Lohmeyer (*Galiläa und Jerusalem*, Göttingen, 1936) selon les lieux géographiques, se trouvent donc réunies ici, au moins pour *Mt.* ; cf. W. Bousset, *Die Religion des Judentums*, Tübingen, 1926, pp. 230, 263, 267.

(7) Cf. E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen, 1951, pp. 4-5 ; O. Cullmann) *Saint Pierre*, p. 164, et art. Πέτρος, dans *TWNT.*, VI, p. 105, 38, reprenant et développant un passage de *Christ et le temps*, Neuchâtel (1947), pp. 122-123 et notes) veut voir dans la passion le contexte historique du logion.

(8) O. Cullmann (*Saint Pierre*, p. 155) y voit une paraphrase liturgique et édifiante, qui diminue la force du texte de *Mc.* primitif. Les mots, ici aussi, ont pourtant leur sens, qu'il

souligner et lui donner, ici au moins, une autre signification que « protégé de Dieu » comme l'était le roi davidique, ou le juste, dans l'Ancien Testament (1), et plus même que le Messie, fils de Dieu, de 4 *Esd.*, VII, 28-29 (2).

b) La révélation à Pierre.

Dans la réponse de Jésus à cette confession, *Mt.* va en donner le sens, l'origine et les conséquences de cette origine. « Heureux es-tu, Simon Barjona, car ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont fait révélation, mais mon Père qui est dans les cieux. Et moi, je te dis... » Ce passage est propre à *Mt.* La portée de l'épisode, chez lui, est donc bien déterminée, et elle ne peut plus, dans son évangile, être reconstituée par comparaison avec *Lc.* et *Mc.* Car c'est sa théologie qu'il exprime et que nous devons retrouver, même si historiquement, comme l'affirment certains, les choses s'étaient passées autrement, même s'il n'avait pas compris le récit de *Mc.*, comme le prétend par exemple O. Cullmann (3). C'est ce qu'il a compris qui nous intéresse (4). Nous n'envisagerons rien d'autre que le texte de *Mt.* dans sa formulation actuelle.

Mt. commence par un macarisme. Comme d'habitude dans le Nouveau Testament (5), ce macarisme signifie que Pierre a sa place dans l'événement du salut. Il en est ainsi parce qu'il a reçu du Père une apocalypse qui le met au-dessus du terrestre, chair et sang. C'est elle, en effet, non la confession, qui rend Pierre bienheureux : l'apocalypse est au centre du développement. A prendre le sens premier du développement littéraire, elle explique tout le reste (6). Le contenu de cette

est bon de rechercher. D'ailleurs, comme le dit l'auteur, de tels jugements sont fondés sur des impressions. Si *Mt.* est primitif (cf. B. Willaert, *La connexion littéraire...*, dans *Ephem. Theol. Lovan.*, XXXII, 1956, pp. 28-29), il est difficile de comprendre pourquoi l'ont abrégé *Lc.* et *Mc.* (qui donne ce titre à Jésus dans le liminaire de son évangile, *Mc.*, I, 1). Cf. *ibid.*, p. 44, une solution : *Mc.* a voulu faire une narration cohérente.

(1) Cf. E. Huntress, « *Son of Man* » *in Jewish Writings Prior to the Christian Era*, dans *JBL.*, LIV, 1935, pp. 117-123; H. Gressmann, *Der Messias*, Göttingen, 1929, pp. 20-29, 201. Selon sa thèse, H. Riesenfeld (*Jésus transfiguré*, Lund, 1947, pp. 267 et 268) insiste sur l'aspect d'intronisation royale. Cet aspect est sans doute présent, mais fort transposé, dans ce passage et ses parallèles.

(2) « Mon Fils, le Messie, sera révélé..., et mon Fils le Messie mourra », cf. P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, Göttingen, 1934, p. 174. -Mais ce terme est ici considéré comme une interpolation chrétienne par H. Gressmann (*Der Messias*, p. 383 et n. 5).

(3) Cf. O. Cullmann, *Saint Pierre*, p. 158. Sur le problème historique, cf. *infra*, p. 511, n. 2.

(4) Il faut donc suivre Michaelis (cf. Cullmann, *S. Pierre*, p. 156, n. 1), qui voit dans la confession une inspiration subite : pour *Mt.*, en tout cas, c'est vrai. D'ailleurs la postériorité de *Mt.* n'est pas certaine, et sa théologie a peut-être gardé des éléments anciens (cf. B. Willaert, *La connexion littéraire...*, dans *Eph. Th. Lov.*, XXXII, 1956, p. 30). Dans le cas qui nous occupe, l'élément ancien conservé serait l'investiture par apocalypse.

(5) Cf. Hauck, art. μακάριος dans *TWNT.*, IV, p. 370, 1.

(6) Cf. Th. Arvedson, *Mysterium Christi*, Uppsala, 1937, pp. 219-220; mais dans ce

révélation ne peut être que celui de la confession (1) : le Père a fait révélation à Pierre que Jésus, Fils de l'homme et Messie, est Fils de Dieu, et c'est à cause de cela, à cause de cette révélation, que Pierre est bienheureux et qu'il a sa place dans le salut (2).

Il est possible, dès à présent, de voir les points de contact de ce passage avec *Gal.*, I, 15-16 (3). Contacts littéraires : il y a le terme, rare chez *Mt.* et bien paulinien, d'apocalypse. Il y a l'expression : la chair et le sang, qui ne se trouve qu'ici dans *Mt.* et les synoptiques, et chez saint Paul avec le même sens en *Gal.*, I, 16 de même qu'en *I Cor.*, XV, 50. Il y a le Fils de Dieu, qui est révélé à saint Paul, et aussi à saint Pierre, car celui-ci fait sa confession en vertu de la révélation de cette filiation, c.-à-d. de ce qui constitue la personnalité de Jésus (4). Dans les deux cas, c'est une révélation personnelle, révélation d'une personne, non d'une vérité. Ce cas est unique dans *Mt.*, et dans saint Paul, avec *Gal.*, I, 12 et 16, cas de la parousie (*II Thess.*, I, 7 et *I Cor.*, I, 7) (5). Enfin, des deux côtés, c'est le Père qui fait l'apocalypse : mon Père qui est dans les cieux, dit *Mt.*; et pour saint Paul qui affirme : Dieu m'a révélé son Fils, c'est également le Père qui révèle.

Jésus continue : « Et moi, je te dis ». De nombreux auteurs mettent en parallèle la parole de Jésus et celle de Pierre, et ils expliquent : Simon-Pierre prenant la parole dit (v. 16); Jésus d'autre part : Et moi, je te dis (v. 18) (6). Littérairement, ce parallélisme est possible, mais il

contexte apocalyptique, il n'y a pas, comme le veut l'auteur, de référence possible aux mystères païens d'initiation.

(1) Cet acte du Père n'est pas précisé par un complément : « le Père a fait révélation », sans plus, et cet acte est présenté comme ayant valeur absolue. Cette absence de complément suggère peut-être un autre état de la tradition (cf. O. Cullmann, *S. Pierre*, p. 162), mais le texte à comprendre est celui que nous avons, et qui peut aussi avoir un sens.

(2) A Hénoch également (XLVI, 1-3), le Fils de l'homme est révélé. Cf. R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn*, München, 1940, pp. 141-143.

(3) O. Cullmann (*S. Pierre*, p. 49) compare également les deux cas, mais non dans leur formulation littéraire; cf. J. Chapman, *St. Paul and the Revelation to St. Peter*, *Matt.*, XVI, 17, dans *Rev. Bénédictine*, XXIX, 1912 : il étudie longuement (pp. 141-143) le parallèle. Tout l'article veut prouver que Paul a connu *Mt.*, XVI, 16, et sans doute dans un document écrit. Nous reviendrons plus loin sur cette conclusion.

(4) Cf. J. Horst, *Der Kirchengedanke bei Matthäus*, XVI, 18, dans *Zeitschr. system. Theol.*, XX, 1943, p. 130.

(5) Et cas fréquent dans les apocalypses, cf. W. Bousset, *Die Religion des Judentums*, Tübingen, 1926, pp. 259-268.

(6) J. Horst (*Kirchenged...*, p. 133); mais, dit-il, c'est selon la révélation de Dieu que Pierre a parlé et que Jésus reprend sa parole. Font le parallèle entre la parole de Pierre et celle de Jésus : O. Cullmann, *Saint Pierre*, pp. 162, 165; de même D. Völter (*Das Bekenntnis des Petrus und die Verklärung Jesu auf den Berg*, Strassburg, 1911, p. 10) qui y voit une preuve de non-historicité, car le nom a déjà été donné à Pierre, ainsi qu'en témoigne *Jo.*, I, 42! De même A. Oepke (*Der Herrnspruch über die Kirche*, *Mt.*, XVI, 17-19, *in der neuesten Forschung*, dans *Stud. Theol.*, II, 2, 1950, pp. 156-157) qui, avec beaucoup de Réformateurs (selon O. Cullmann, *S. Pierre*, p. 147 et art. Πέτρος dans *TWNT.*, VI, p. 108, 12-13), identifie la confession de Pierre avec sa foi. Il y a bien un macarisme à propos de la foi, lors

ne s'impose pas, car les lemmes d'introduction n'ont pas de correspondance caractéristique. D'un autre côté, puisque les deux paroles doivent se répondre l'une à l'autre, la confession de Pierre serait la pointe de la péricope; or cela ne doit pas être exact. Pierre n'est pas bienheureux parce qu'il a confessé la divinité de Jésus, mais parce que (ὅτι) le Père lui a fait révélation. Le κἀγὼ δέ ne correspond donc pas aux paroles de Pierre, mais à l'apocalypse (1). Le Père, dit Jésus, t'a fait révélation, et moi, de mon côté, je te dis. Ainsi, ce que Jésus va dire est la conséquence de l'apocalypse du Père : puisque le Père l'a faite, Jésus peut affirmer ce qui va suivre.

c) L'investiture de Pierre.

« Tu es Pierre, et sur cette pierre, je bâtirai mon Église. » C'est la conséquence de l'apocalypse. On peut étudier le problème du moment précis où ce nom a été donné à Pierre, et faire l'histoire de la péricope (2). Mais ici également, le rédacteur, en la plaçant à cet endroit et dans ce contexte, a dû avoir une intention (3). Cette intention a été d'expliquer le rôle de Pierre dans l' « Église » que Jésus bâtira, et son rôle personnel, car le jeu de mots (4) n'est valable que pour celui qui porte le nom en question (5). Or ce rôle personnel est mis en relation (κἀγὼ δέ) avec l'apocalypse du Père (6). Est-il exagéré de voir dans ce

de l'apparition à Thomas, en *Jo.*, xx, 29, mais ici il n'est pas question de foi : le macarisme parle uniquement de révélation.

(1) Cf. Strack-Billerbeck, I, in *Mt.*, xvi, 18, p. 732, cité par J. Jeremias, *Golgotha und der heilige Felsen*, dans *Angelos*, II, 2 /3, 1926, p. 109. De même H. Strathmann, *Die Stellung des Petrus in der Urkirche*, dans *Zeitschr. system. Theol.*, XX, 1943, p. 251.

(2) Cf. J. Horst, *Der Kirchengedanke...*, dans *Zeitschr. system. Theol.*, XX, 1943, pp. 123-144; H. Strathmann, *Die Stellung des P...*, *ibid.*, pp. 223-282; W. Grundmann, *Die Apostel zwischen Jerusalem und Antioch*, dans *ZNW.*, XXXIX, 1940, pp. 110-137; O. Cullmann, *S. Pierre*, pp. 50, 143-154, 162-166, et pour la collation du nom de Pierre : *ibid.*, pp. 16-17, avec références.

(3) Cf. à ce sujet la remarque de O. Cullmann, *S. Pierre*, pp. 159-160.

(4) Le sens de l'image est à préciser : elle peut venir de *Dan.*, ii, 34, 44 (cf. O. Cullmann, *S. Pierre*, p. 173) ou être une allusion au Roc sur lequel reposait, soit le Saint des Saints (cette localisation du Saint des Saints, comme le rapprochement avec *Mt.*, xvi, 18, a été fait par le R. P. de Vaux, dans *Qédém*, II, 1945, p. 53 (en hébreu), et H. Schmidt, *Der heilige Fels in Jerusalem*, Tübingen, 1933), soit l'autel des holocaustes. Le nom de Pierre permet le jeu de mots en ce sens (cf. O. Cullmann, art. πέτρα, dans *TWNT.*, VI, p. 95, 12-13), et les Rabbins parleront souvent du Roc du temple (*ibid.*, pp. 95-96). Il est pourtant sûr que le jeu de mots indique l'autorité.

(5) Cf. O. Cullmann, *S. Pierre*, p. 186, et art. Πέτρος, dans *TWNT.*, VI, p. 108, 17-18, qui note l'insuffisance de l'interprétation des Réformateurs, pour qui le roc est la foi de Pierre. Pour A. Oepke (*Herrnspruch...*, dans *Stud. Theol.* II, 2, 1950, p. 157), Pierre représente les Douze, car sa foi est la leur. Mais alors pourquoi le jeu de mots? Cf. D. Völter, *Das Bekenntnis des Petrus*, 1911, p. 11.

(6) La construction littéraire de la péricope ne suggère donc pas que sa pointe soit la constitution par Jésus de la communauté eschatologique (selon J. Horst, *Kirchenged.* dans *Zeitschr. system. Theol.*, XX, 1943, p. 143).

développement une ressemblance avec celui de saint Paul en *Gal.*, I, 16? Là, le Père a révélé son Fils à saint Paul, mis à part, appelé, pour qu'il l'évangélise aux Gentils. Ici, le Père a révélé la Personne de son Fils à Pierre, qui est réservé également (le nom donné est une marque de possession), de sorte que Jésus, sur lui, bâtira son Église.

Le parallélisme est doctrinal. Les contacts littéraires ne manquent pourtant pas. Il est bien exact que l'idée métaphorique de bâtir existe dans l'Ancien Testament (*Am.*, IX, 11) et comme un terme eschatologique messianique (1). Il est remarquable pourtant qu'elle se trouve fréquemment dans saint Paul, et dans ce sens métaphorique exclusivement (2), alors qu'elle est unique chez *Mt.* comme dans les autres synoptiques (3).

Il est vrai aussi que l'idée d'Église a une origine sémitique (4) et qu'elle correspond à l'Israël nouveau, le peuple des Saints de *Dan.*, VII, 9-28 (5), que Jésus va constituer. Il faut observer pourtant, que

(1) Cf. MICHEL, art. οἶκος dans *TWNT.*, V, p. 142, 3-5; P. BONNARD, *Jésus-Christ édifiant son Église*, Neuchâtel, 1948, pp. 11-14; P. VIELHAUER, *Oikodome. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur...*, Heidelberg, 1939. Cf. aussi, pour les rabbins, STRACK-BILLERBECK, I, pp. 732-733.

(2) Cf. surtout *Rom.*, XV, 20, mais aussi : *I Cor.*, VIII, 1, 10; X, 23; XIV, 4 *(bis)*, 17; *Gal.*, II, 18; *I Thess.*, V, 11; pour les substantifs surtout : *I Cor.*, III, 9; XIV, 5, 12; *Eph.*, II, 21; IV, 12. Cf. P. BONNARD, *Jésus-Christ édifiant son Église*, pp. 27-38. O. CULLMANN (*S. Pierre*, p. 195) note que *Eph.*, II, 20-21 présente exactement la même image de la construction que *Mt.*, XVI, 17. N'est-ce pas remarquable, si l'image est unique chez *Mt.*?

(3) A peine la citation du *Ps.* CXVIII, 22 en *Mt.*, XXI, 42 et parallèles peut-elle entrer en ligne de compte (la pierre qu'ont rejetée ceux qui « bâtissaient »). Il y a seulement les accusations de détruire le temple et de le « rebâtir » (*Mc.*, XIV, 58 et XV, 29; *Mt.*, XXVI, 61 et XXVII, 40). Mais selon cette idée eschatologique, ce sera le vrai temple céleste qui sera vraiment bâti, ce n'est pas une métaphore. *Jo.*, II, 19 lui donnera valeur métaphorique et avec un autre mot. Cf. P. BONNARD, *Jésus édifiant...* pp. 21-23, et MICHEL, art. οἶκος, dans *TWNT.*, V, pp. 141-142. — *Act.*, IX, 31 et XX, 32, et même XV, 16, suivent saint Paul, de même *I Petr.*, II, 5. Pour P. BONNARD, *l. c.*, pp. 25-27, ce passage de *Mt.*, XVI, 17 fait le pont entre les évangiles et les épîtres de saint Paul. — Faut-il dans les « colonnes » de *Gal.*, II, 9 voir le « roc » de *Mt.*, XVI, 18? (c'est l'opinion de K. HOLL, *Gesammelte Aufsätze*, II, Tübingen, 1928, p. 45, et de J. JEREMIAS, *Golgotha*, dans *Angelos*, II, 2/3, 1926, p. 109, n. 4). Saint Paul, nous dit-on, aurait repris un usage de la communauté de Jérusalem. Les images sont pourtant différentes, surtout s'il y a allusion au « roc » du temple, et le contact littéraire entre les deux passages est inexistant. L'image des colonnes était d'ailleurs habituelle dans l'antiquité : cf. A. OEPKE, *Der Herrnspruch über die Kirche, Mt.*, XVI, 17-19, *in der neuesten Forschung*, dans *Stud. Theol.*, II, 2, 1950, p. 158. De même en va-t-il de la proposition de J. HORST (*Der Kirchengedanke bei Matthäus*, XVI, 18, dans *Zeitschr. system. Theol.*, XX, 1943, pp. 134-135) de rapprocher la construction de l'Église par Jésus et son métier de charpentier, τέκτων, selon *Mc.*, VI, 3 et *Mt.*, XIII, 55 : aucun contact littéraire ne le permet.

(4) Cf. O. CULLMANN, *S. Pierre*, pp. 169-170; J. HORST, *Kirchengedanke..., l. c.*, pp. 128-129.

(5) Cf. L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant s. Paul*, Paris, 1948, pp. 69-88; A. OEPKE, *Herrnspruch..., l. c.*, pp. 140-145; K. HOLL, *Gesammelte Aufsätze*, II, pp. 44-45, avec référence à E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 4e éd., Leipzig, 1907, p. 504, n. 11; O. CULLMANN, *S. Pierre*, pp. 169-171, 173-174, et *TWNT.*, VI, p. 106; J. HORST, *Kirchengedanke..., l.c.*, p. 126. Si dans le roc, il y a une allusion à la roche sacrée, fondement du temple de Jérusalem, cette conception de l'Israël nouveau se trouverait de façon plus vivante encore exprimée dans les paroles de Jésus telles que *Mt.* nous les a gardées, et rappellerait les

sinon l'idée (1), du moins le terme employé n'apparaît chez *Mt.* et dans les quatre évangiles, qu'ici seulement avec son sens hiératique (2). Il est habituel au contraire à saint Paul, et il se trouve précisément dans un passage tout proche de l'apocalypse du Fils, en *Gal.*, I, 13, lorsque l'Apôtre s'accuse d'avoir persécuté l'Église de Dieu (3).

Pour préciser le sens que lui donne *Mt.*, XVI, 17, il n'y a aucun point de repère dans son évangile, alors que saint Paul présente en détail toute l'évolution du thème. Faut-il, comme a fait l'Apôtre, rapprocher cette Église que bâtira Jésus, de l'assemblée du désert des LXX (4)? On ne doit pas oublier alors les termes eschatologiques qui colorent ce passage de *Mt.* : Fils de l'homme, révéler, et même les portes de l'enfer (5). Si le rédacteur songe à une église particulière, à savoir celle de Jérusalem (6), il faut que celle-ci représente toute l'œuvre que le Christ, Fils de Dieu et Fils de l'homme, est venu accomplir à la fin des temps. Ainsi, nous sommes en présence du dernier stade de l'évolution paulinienne du thème, celui de l'Église céleste qui se bâtit sur le fondement des apôtres et prophètes en un temple saint (*Eph.*, II, 20-22), ce corps du Christ dont il est la tête (I, 22-23) (7). Il est bien vrai que ces idées se trouvent dans le judaïsme (8) et que saint Paul les y a prises. *Mt.* a pu faire la même chose (9). La question est de savoir pourquoi il

paroles sur le temple futur : cf. O. CULLMANN, *S. Pierre*, pp. 174, 179, et H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, Lund, 1947, p. 59, n. 27 (références).

(1) Cf. O. CULLMANN, *S. Pierre*, p. 169 : l'idée se trouve chez les synoptiques, mais sans le mot.

(2) Le seul autre emploi est *Mt.*, XVIII, 17 *(bis)*, où il s'agit de l' « église » concrètement rassemblée pour juger un cas. Ce fait de l'unique emploi hiératique du mot par *Mt.* ne suffit pas, à lui seul, à faire argument (cf. ce que dit O. CULLMANN, *S. Pierre*, pp. 168-170), mais l'ensemble de ces faits littéraires? Cf. *infra*, p. 16, n. 3, sur le contact entre les deux passages de *Mt.*

(3) Cette Église serait bien l'église particulière de Jérusalem (cf. L. CERFAUX, *La théologie de l'Église...*, p. 81). Pourtant, quelques lignes plus bas, s. Paul nomme cette dernière : les églises de Judée dans le Christ, et en outre, en route pour Damas, saint Paul allait du moins s'en prendre bientôt, pour les persécuter, à d'autres églises que celle de Jérusalem. En tout cas, il reste que l'expression solennelle, l'Église de Dieu, se trouve dans ce passage où plusieurs contacts se remarquent avec *Mt.*, XVI, 17-18 *a*. Derrière la communauté de Jérusalem, saint Paul a dû d'ailleurs voir ses prolongements dans les églises des Gentils qu'il devrait fonder (cf. *Recueil L. Cerfaux*, II, p. 376, n. 2 : reprise d'un article de 1925 : *L'Église et le Règne de Dieu d'après s. Paul*). On peut donc apercevoir à l'arrière-plan de *Gal.*, I tout le mystère de l'Église. Le contact, qui est à nuancer, est donc réel.

(4) Cf. L. CERFAUX, *La théologie de l'Église...*, pp. 74-78.

(5) Cf. A. OEPKE, *Herrnspruch...*, *l. c.*, p. 159.

(6) Cf. L. CERFAUX, *La théologie de l'Église...*, pp. 86-88 : ce titre a été d'abord celui de la communauté primitive de Jérusalem.

(7) Cf. L. CERFAUX, *La théologie de l'Église...*, pp. 260-264. Le rapprochement avec *Eph.*, II, 20-21 est fait par Th. ZAHN, *Das Evangelium des Matthäus*, Leipzig, 1922, in *Mt.*, XVI, 18, p. 546, et par O. CULLMANN, *Saint Pierre*, pp. 195-196 et dans *TWNT.*, VI, p. 109, 3. Cf. aussi C. H. DODD, *Matthew and Paul* dans *Expository Times*, LVIII, 1946-1947, p. 294.

(8) Cf. L. CERFAUX, *La théologie de l'Église...*, pp. 270-272.

(9) Cf. A. OEPKE, *Herrnspruch...*, *l. c.*, p. 159 et les références *supra*, p. 10 n. 5.

n'a fait cet emprunt qu'ici, sans le développer, alors que saint Paul le fait sans se lasser, dans la ligne d'un de ses thèmes préférés, pour en arriver tout à la fin au point exact où *Mt.* se trouve lors de l'unique allusion qu'il y fait.

d) Conclusions.

La suite de la péricope de *Mt.* n'offre plus d'autres points de contact avec saint Paul. Les vv. 18*b*, les portes de l'enfer (1), et 19*a*, les clefs, n'ont rien de paulinien (2), et 19*b*, le pouvoir exprimé par les termes de lier et de délier, se retrouve chez les synoptiques comme dans *Mt.* lui-même (XVIII, 18) (3), mais non chez saint Paul. Il est permis de synthétiser maintenant, du point de vue paulinien, les résultats de notre recherche. D'une part, apparaît entre *Gal.*, I, 16 et *Mt.*, XVI, 17-18*a* une série de rencontres littéraires : le terme paulinien d'apocalypse, l'expression rare : la chair et le sang, le terme paulinien, unique chez *Mt.*, de construire, le terme, paulinien également et également unique chez *Mt.*, d'Église, enfin la révélation personnelle du Fils, révélation qui est faite par le Père. Et d'autre part, ces thèmes littéraires communs se situent dans des récits parfaitement parallèles, présentant l'investiture, à partir de l'apocalypse du Fils par le Père, d'une fonction, celle d'évangéliser le Fils aux Gentils d'un côté, et de l'autre, pour la diriger, d'être le fondement de l'Église de Jésus, comme le sont les apôtres et prophètes d'*Eph.*, II, 20-22 (4).

Le rapprochement, comme on le voit, se limite chez *Mt.* aux versets 17-18*a*, et plus exactement à certains éléments de ces versets. L'interpellation Simon Barjona n'a pas de correspondant en *Gal.*, I, 15-16, non plus que le jeu de mots : Tu es Pierre, et sur cette pierre. La suite de *Mt.*, XVI, 18*b*-19 est également propre à l'auteur. Le logion est donc

(1) Cf. l'étude de W. BIEDER, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi*, Zürich, 1949, pp. 43-48.

(2) A noter cependant *Lc.*, XII, 42, où, à la question de Pierre, Jésus semble dire qu'il est bien l'économe fidèle (un des rares emplois de ce mot, propre à Paul et à *Lc.*) qui attend le Maître, et lui aussi est dit bienheureux (μακάριος) par Jésus v. 43. Les clefs sont rapprochées d'*Is.*, XXII, 22 (dans S et A), où l'intendant du roi les détient. Pour ce rapprochement, cf. O. CULLMANN, *S. Pierre*, p. 183, n. 5. Saint Paul aussi se dit « économe » des mystères, *I Cor.*, IV, 1 : contact lointain, mais possible.

(3) A. OEPKE (*Herrnspruch...*, dans *Stud. Theol.*, II, 2, 1948, p. 157) veut diminuer la valeur de ce pouvoir donné à Pierre, à cause du passage parallèle de XVIII, 18. N'est-ce pas dire au contraire qu'il est donné à Pierre d'une manière toute spéciale? B. WILLAERT (*La connexion littéraire...*, dans *Ephem. Theol. Lovan.*, XXXII, 1956, p. 36) souligne le contact des deux passages de *Mt.*, et (*ibid.*, n. 37) il admettrait que le discours sur l'Église fût un développement de la promesse à Pierre. Dans ce cas, on pourrait éventuellement le considérer comme une sourdine mise à une affirmation trop exclusive de ses pouvoirs. Cf. aussi K. L. SCHMIDT, art. ἐκκλησία, dans *TWNT.*, III, pp. 530, 15-27.

(4) Il y a donc beaucoup plus que les seules coïncidences de ἀποκαλύψαι et σάρξ καὶ αἷμα, notées par J. CHAPMAN, *op. c.*, dans *Rev. Bénédictine*, XXIX, 1912, p. 143.

bien matthéen, appartenant à une tradition autonome recueillie par le premier évangéliste et sans rapport littéraire avec saint Paul.

Ce sont les versets 17-18*a* de *Mt.* qui posent le problème, en présentant plusieurs thèmes tellement semblables aux thèmes pauliniens qu'ils paraissent identiques. L'ensemble de rencontres tant littéraires que doctrinales relevé plus haut sera difficilement attribué au hasard. Ne peut-on émettre l'hypothèse qu'il provient d'un contact rédactionnel voulu (1)? Il reste à savoir dans quel sens il s'est établi.

Plusieurs y voient un emprunt fait par saint Paul (2), et même une polémique de sa part contre les prétentions de Pierre (3). D'après l'étude qui précède, l'objection que l'on fera à pareil emprunt (4) viendra des termes employés par *Mt.*, principalement apocalypse, construire, Église, rares chez lui et si fréquents chez saint Paul. De plus, les dates respectives des deux passages sont à considérer. L'épître aux Galates est certainement ancienne, et sans la placer avant le Concile de Jérusalem, on peut, vu sa parenté avec les problèmes de *Rom.* (5), la dater comme la première du groupe des grandes épîtres.

(1) H. Windisch, *Paulus und Christus*, Leipzig, 1934, p. 124, fait ce rapprochement.

(2) Ainsi J. Jeremias, *Golgotha und der heilige Felsen*, dans *Angelos*, II, 2/3, 1926, p. 109; repris par O. Cullmann, *S. Pierre*, p. 168, n. 7 : cet écho de *Mt.*, xvi, 17-19 dans saint Paul confirme l'authenticité de *Mt.*; J. Horst, *Kirchengedanke...*, dans *Zeitschr. system. Theol.*, XX, 1943, pp. 127, 138; A. Oepke, *Herrnspruch...*, dans *Stud. Theol.*, II, 2, 1948, p. 156, n. 3; J. Chapman, *St. Paul and the revelation to St. Peter, Matt.* xvi, 17, dans *Rev. Bénédictine*, XXIX, 1912, pp. 133-147 : l'auteur relève (pp. 141-143) l'emploi unique chez saint Paul du nom de Πέτρος en *Gal.*, ii, 7-8, et il propose une référence faite par l'Apôtre à *Mt.*, xvi, 16. C'est le point de départ de la thèse développée dans cet article (cf. p. 134). Le fait est certes à retenir, pourtant aucun autre terme de ces vv. 7-8 ne les rapporte explicitement à l'apocalypse de *Gal.*, i, 16-17, ni à celle de *Mt.*, xvi, 16-19. Si même les idées de ces passages de *Gal.* et *Mt.* sont semblables, et c'est l'objet de la première partie de l'article de dom Chapman (pp. 133-141), une étude littéraire serrée devrait prouver que l'Apôtre fait lui-même la synthèse et qu'il songe bien à l'apocalypse faite à Pierre à Césarée de Philippe : n'oublions pas les autres révélations attribuées à Pierre et auxquelles Paul peut songer également (cf. *Act.*, x; *Lc.*, xxiv, 34 et *I Cor.*, xv, 4-5). L'emploi souligné par s. Paul en *Gal.*, ii, 7-8 du titre de Πέτρος peut se référer à un usage général rappelé plusieurs fois par les évangiles, mais pas nécessairement à celui de *Mt.*, xvi, 16. Il importe en outre de tenir compte des « paulinismes » du récit de *Mt.* Tous les rapprochements littéraires faits par l'auteur (pp. 142-145) sont sans doute à conserver, mais peut-être sont-ils à établir en sens opposé, de Paul à *Mt.*

(3) Cf. K. Holl, *Ges. Aufs.*, II, pp. 62-63; J. Horst, *Kirchengedanke...*, *l. c.*, pp. 138-139. Ce dernier ainsi que O. Cullmann, *S. Pierre*, p. 40, et, avec beaucoup de nuances, Joh. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte*, 1954, p. 134, citent le passage de saint Paul où le Christ est le fondement (*I Cor.*, iii, 10) ou la pierre au désert (*I Cor.*, x, 4) : mais pour cela il faudrait au moins un contact littéraire montrant que saint Paul songe alors à ce passage de *Mt.* N'est-ce pas là une des faiblesses de l'argumentation de Cullmann, *S. Pierre*, pp. 154-166, dans sa recherche du contexte primitif de *Mt.*, xvi, 17-19? Les rapprochements doctrinaux ne sont pas appuyés sur des faits littéraires. Sur cet ouvrage d'O. Cullmann, cf. une bibliographie dans *Istina*, III, 1955, pp. 347-349, et les études de toute cette livraison.

(4) Contre l'idée d'une polémique de Paul contre Pierre, cf. O. Cullmann, *Saint Pierre*, p. 47 avec références. Joh. Munck (*l. c.*, p. 55 et n. 64) ne voit pas non plus comment *Gal.*, i et ii, peut servir de témoin à *Mt.*, xvi, 18.

(5) Cf. un état de la question dans E. de W. Burton, *The Epistle to the Galatians*, Edinburgh, 1921, pp. xliv-liii.

La péricope de *Mt.*, au contraire, a toute une histoire que les exégètes ont tenté de retracer. Certains y voient l'état premier du logion (1), étant donné son caractère sémitique (le jeu de mots sur Pierre, et les termes de construire et d'Église!) et son style rythmé et donc ancien. *Mc.* aurait abrégé le récit en supprimant ce passage de la source Q, par anti-pétrinisme et sous l'influence paulinienne. Pourtant la doctrine de *Mt.* paraît évoluée, complète, le récit de XVI, 13-20 est surchargé, travaillé et construit. D'ailleurs le texte est là, exprimant la pensée du dernier rédacteur, celle que nous cherchons (2). Aussi, par rapport à *Mc.*, voit-on souvent dans ce passage tel que nous le lisons, une péricope de rédaction tardive (3).

Ce logion peut donc être postérieur à *Mc.*, mais même s'il est antérieur (4), le problème subsiste par rapport à *Gal.* L'ensemble de *Mt.*, XVI, 17-19 est indépendant dans sa rédaction de la littérature paulinienne, et l'idée qu'il exprime est sûrement très ancienne (cf. p. 510 n. 1). Mais vu l'étonnante affinité avec *Gal.*, I, 16, de plusieurs thèmes des versets 17-18*a*, et puisque ce sont des thèmes pauliniens qui surgissent dans l'évangile, l'utilisation par *Mt.*, XVI, 17-18*a*, de *Gal.*, I, 16 relève du domaine des possibilités (5).

(1) Cf. l'étude littéraire comparée entre les synoptiques de B. WILLAERT, *La connexion littéraire entre la première prédiction de la passion et la confession de Pierre chez les synoptiques*, dans *Ephem. Theol. Lovan.*, XXXII, 1956, pp. 24-40; A. OEPKE, *Herrnspruch...*, *l. c.*, p. 149; R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 1931, p. 277 et n. 1 et les références de O. CULLMANN, *Saint Pierre*, Neuchâtel, 1952, p. 162, n. 3.

(2) Cette remarque est faite par A. OEPKE, *Herrnspruch...*, p. 156. Les différentes reconstitutions du fait historique, par ex. celle de O. CULLMANN, *S. Pierre*, pp. 154-166, laissent intact ce problème, qui pour nous est le premier. Cf. aussi G. BORNKAMM, *Matthäus als Interpret der Herrnworte*, dans *TLZ.*, LXXIX, 1954, col. 341-346.

(3) Par ex. O. CULLMANN, *S. Pierre*, p. 155 et art. Πέτρος, dans *TWNT.*, VI, pp. 104-105; H. STRATHMANN, *Die Stellung des Petrus...*, dans *Zeitschr. system. Theol.*, XX, 1943, p. 249; G. BORNKAMM (*l. c.*, col. 344-345) note le remaniement opéré par *Mt.* pour introduire son ecclésiologie.

(4) Cf. B. WILLAERT, *l. c.*

(5) Déjà D. VOLTER (*Das Bekenntnis des Petrus und die Verklärung Jesu auf den Berg*, Strassburg, 1911, pp. 9-10) avait suggéré cette solution, en notant les contacts littéraire et doctrinal. Malheureusement, il en était arrivé à la précision inattendue (pp. 18 et 25) que le passage de *Mt.*, XVI, 18-19 a été inséré dans l'évangile de *Mt.* à Rome, en l'an 119 (il ne donne pas le mois ni le jour). L'évolution des études exégétiques depuis quarante ans ne nous permet plus d'arriver à des solutions aussi exactes! Cf. le jugement de K. L. SCHMIDT, rapporté au sujet de cette hypothèse par O. CULLMANN, *S. Pierre*, p. 167, n. 1. Le même rapprochement est suggéré par J. HORST, *Kirchengedanke...*, *l. c.*, p. 135. — H. STRATHMANN, *l. c.*, p. 247, nie toute opposition entre Pierre et Paul : s. Paul n'a pas connu *Mt.*, XVI, 17-19, car il l'aurait cité, ou en aurait tenu compte, et il note la place de Pierre parmi les témoins cités par Paul pour la résurrection. Cela est exact, si l'étude qui précède est valable. Mais le contraire, une opposition de *Mt.* à Paul, ne serait-il pas vrai? J. CHAPMAN, *St. Paul and the Revelation to St. Peter, Matt.* XVI, 17, dans *Rev. Bénédictine*, XXIX, 1912, suggère, pp. 141-145, un emprunt fait par s. Paul, et même à un document écrit rapportant le récit de *Mt.*, XVI, mais il ne parle pas de polémique. Comment comprendre alors tant l'emprunt fait en *Gal.*, I, 16-17 que l'insistance de Paul en *Gal.*, II, 7-8? S'il y a emprunt de sa part, il doit y avoir une intention polémique. Comme elle est improbable, il y a sans doute en II, 7-8 le rappel par Paul de la prééminence

La manière dont ce contact s'est établi demande de nouvelles conjectures. Pour composer son œuvre, le rédacteur de *Mt.*, ne l'oublions pas, avait à sa disposition des documents traditionnels et sans doute déjà partiellement rédigés. Parmi eux se trouvait, plus développé que dans les traditions gardées par *Mc.* et *Lc.*, le récit de la confession de Pierre. Les privilèges de celui-ci y étaient longuement énumérés, en un style imagé, rythmé et solennel. Le récit était ancien, déjà vénérable, et tout porte à croire que les paroles citées venaient de Jésus lui-même (1). Pourtant, au moment de transcrire son document, le rédacteur songe à Paul et consciemment introduit dans son récit une suite d'expressions caractéristiques où il semble s'inspirer de *Gal.*, I, 16.

Cet emprunt, s'il est authentique, n'a-t-il pas de plus une signification, puisqu'il reprend pour les appliquer à Pierre les expressions que Paul s'appliquait à lui-même, et qu'en outre il apporte retouches et précisions? Paul avait reçu révélation du Fils : afin, dit-il, que je l'évangélise aux Gentils. *Mt.* reprend : Tu as reçu révélation, et sur toi, Pierre, je bâtirai mon Église. Ainsi non seulement sont en question les Gentils, mais l'Église entière. Le rédacteur de *Mt.* a dû avoir une intention. Risquerons-nous une dernière hypothèse pour l'énoncer? Nous pouvons en effet supposer que nous percevons dans ces deux versets l'écho d'une polémique destinée à souligner l'autorité de saint Pierre face à saint Paul (2). Dans une communauté chrétienne déterminée, car *Mt.* seul la suggère, cette polémique aura été provoquée par telle attitude et telles affirmations de Paul, fixées par écrit dans l'épître aux Galates. Cette épître, rappelons-le, est dirigée contre les judéo-chrétiens. L'Apôtre ne les ménage pas, et ses affirmations sont parfois quelque peu outrées. Rappelons, par ex., I, 15 : « mis à part dès ma naissance » et l'équivalence, peut-être aussi, qu'il établit entre son cas et celui de Pierre (II, 7-8). *Mt.* utilise, pour répliquer, un logion qui parlait de Pierre, et sa réplique en reprenant les expressions mêmes

reconnue à Pierre, mais fait de telle sorte qu'il suscite une certaine polémique de *Mt.* contre les prétentions de l'Apôtre.

(1) La personne de Pierre est en évidence d'une manière trop générale dans le Nouveau Testament pour ne pas le devoir à Jésus dès sa vie mortelle. A côté des endroits caractéristiques de *Lc.*, XXII, 31-32; *Jo.*, XXI, 15-17; *Act.*, I à XII et *Gal.*, I, 18, on se rappellera la place de Pierre, toujours la première, dans les listes des Douze et soulignée expressément en *Mt.*, X, 2, et aussi les différentes péricopes qui mettent Pierre en avant : *Mt.*, XIV, 28-31; XVII, 25-27; *Lc.*, V, 4-10; *Jo.*, VI, 68-69; XX, 2-7; *I Cor.*, XV, 5. Le passage de *Mt.*, XVI, 17-19 fait donc partie d'un ensemble qui établit solidement son historicité, et la plupart des auteurs le reconnaissent. Cf. p. 511 n. 3.

(2) Ce sont les faits littéraires avant tout qui suggèrent cette hypothèse, à la différence par ex. de H. STRATHMANN, *l. c.*, pp. 223-282, qui utilise surtout les faits historiques reconstitués, pour conclure à une polémique contre Jacques et Jean. Cf. le jugement de O. CULLMANN, *S. Pierre*, p. 21, n. 1.

de Paul, rétablit à l'avantage du premier une autorité sans partage (1).

On pourra discuter sur l'auteur de la dernière formulation de ces deux versets 17-18*a*, sur ses intentions, sur le lieu d'origine de cette formulation (2) et son état premier. Ces questions et bien d'autres restent pendantes. Les solutions éventuelles et d'autres suggestions viendront nuancer les conclusions énoncées ici. La communauté chrétienne en effet qui avait conservé ce logion a pu recevoir de bien des manières les thèmes pauliniens qu'elle semble y avoir introduits, car les rapports entre églises prenaient toutes sortes de formes. Mais les faits relevés restent ce qu'ils sont, et l'hypothèse suggérée était à proposer (3). Une manière de présenter l'investiture apostolique

(1) Les polémiques entre Pierre et Paul, soulignées avec une évidente exagération par les Pseudo-clémentines, ne sont pas entièrement dépourvues de base historique. Dans son épître aux Galates, II, 11-14, Paul donne la version paulinienne de l'affaire. Les Actes, lors de la vision de Joppé, *Act.*, X, 9-16, présentent le point de vue de Pierre que les Pseudo-clémentines développent sans aucune retenue. Si l'hypothèse proposée devait se vérifier, ce passage de *Mt.*, XVI, 17-18*a* en serait à côté d'autres un souvenir plus modéré et sûrement plus exact. Cf. L. Cerfaux, *Mélanges L. Cerfaux*, I, pp. 301-317 : *Le Vrai Prophète des Clémentines*, avec bibliographie pp. 318-319.

(2) Cette communauté serait-elle celle de Jérusalem, comme le veulent plusieurs parce que le passage est aramaïsant (cf. A. Oepke, *Herrnspruch...*, dans *Stud. Theol.*, II, 2, 1948, pp. 110-165 : voir p. 149; O. Cullmann, *S. Pierre*, pp. 167-172; J. Horst, *Kirchengedanke...*, dans *Zeitschr. system. Theol.*, XX, 1943, pp. 127, 138) et aussi éventuellement, s'il y a allusion à la roche sacrée, parce qu'elle est peut-être plus normale pour des habitants de Jérusalem? Mais le jeu de mots peut à la rigueur se faire en grec sur le nom de Pierre (remarque de M. Goguel, *L'Église primitive*, 1947, p. 189, n. 4, cité par O. Cullmann, *S. Pierre*, p. 167, n. 3 et *TWNT.*, VI, p. 106, n. 32), et les Juifs d'Antioche savaient aussi un peu d'araméen. La roche sacrée d'autre part était vénérée dans tout le monde juif. Aussi plusieurs veulent-ils voir dans Antioche la communauté d'origine de ce passage, Antioche où le séjour de Pierre avait assuré son autorité (cf. entre autres H. Strathmann, *Stellung des Petrus...*, dans *Zeitschr. system. Theol.*, XX, 1943, p. 255).

(3) Faut-il ajouter que la valeur d'inspiration de la péricope évangélique n'est en rien diminuée si elle doit l'ultime formulation de ses premiers versets à une polémique? Une polémique peut servir à mettre mieux en lumière un aspect de la rédemption : ce ne serait pas la seule fois que Dieu aurait utilisé pour le salut des âmes les faiblesses humaines, fût-ce d'âpres disputes, fût-ce telle tendance « pétriniste » de *Mt.* (cf. H. Strathmann, *Stellung des Petrus...*, *l. c.*, pp. 223-224 et surtout pp. 248-250, cité par O. Oepke, *Herrnspruch...*, *l. c.*, p. 130). — Remarquons-le également, attribuer partiellement la formulation dernière de ces vv. 17-18*a*, non à Jésus (comme y tiennent K. L. Schmidt, art. ἐκκλησία, dans *TWNT.*, III, p. 524, 35 à p. 529, 20; J. Horst, *l. c.*, p. 138; A. Oepke, *l. c.*, p. 163; O. Cullmann, *S. Pierre*, p. 172 et *Christ et le Temps*, pp. 51 n. 1, 106, 122-123; W. Bieder, *Vorstellung v. d. Höllenfahrt...*, p. 43), mais à une communauté chrétienne qui l'aurait mise dans la bouche de Jésus (cf. W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, 2e éd., Zürich, 1953, p. 131 n. 123, mais pour d'autres raisons et avec d'autres conclusions que celles qui sont proposées ici), cela n'en diminue pas l'autorité. Plus d'une fois, les évangélistes « retouchent » sans crainte les paroles du Maître pour y apporter les précisions de la réflexion postérieure de la communauté. Dans le cas présent, les formules théologiques de saint Paul sont mises à contribution. Les paulinismes sont rares, semble-t-il, dans *Mt.* : D. Buzy (*Saint Paul et saint Matthieu*, dans *Rech. Sc. Rel.*, XXVIII, 1938, pp. 473-478) compare les seuls discours eschatologiques, naturellement fort semblables, et C. H. Dodd (*Matthew and Paul*, dans *The Expository Times*, LVIII, 1946-1947, pp. 292-298) cherche les idées chrétiennes communes aux deux écrivains, et particulièrement dans leur doctrine de l'Église (cf. son § 2), mais il ne voit pas d'influence directe possible (p. 293). Doit-on en conclure qu'il n'y a aucun paulinisme dans *Mt.?* Celui-ci par sa rareté

comme fait saint Paul aux Galates pour la sienne, a paru à d'autres que lui suffisamment évocatrice pour servir également à celle de Pierre.

Par rapport à l'hymne de jubilation, nous constatons d'abord qu'est utilisé le même thème de la collation par apocalypse, de la fonction apostolique. La bienveillance, qui rapproche cette hymne de jubilation de *Gal.*, I, 15-16, n'apparaît pas lors de la confession de Pierre, mais les autres thèmes sont assez éloquents par eux-mêmes. Cependant, si *Mt.*, XVI, 17-18*a* a été rédigé en dépendance de *Gal.*, I, 16, la même conclusion ne s'impose nullement pour l'hymne de *Mt.*, XI, 25-26. D'abord en effet l'existence d'un parallèle chez *Lc.* fait une différence; et ensuite la mise en œuvre des termes ne suggère en aucune manière une dépendance quelconque, dans un sens ou dans l'autre. On dirait plutôt un thème déjà existant, utilisé dans les deux textes. Ceci devra nuancer les conclusions fournies par l'étude de l'apocalypse à Pierre.

3. *Le thème d'investiture par « apocalypse ».*

Le thème, exprimé en termes propres, de l'investiture de la fonction apostolique par une « apocalypse » est unique chez le saint Paul des grandes épîtres (1). Il réapparaîtra seulement dans les épîtres de

même n'en serait que plus intéressant, car il laisserait entrevoir l'action mutuelle des communautés chrétiennes, développant par confrontation des données anciennes. Dans ce cas particulièrement instructif, la logique du protestantisme ou de certains protestants qui dénient à l'Église le droit d'exprimer et d'expliciter la révélation, les conduit à le dénier même à l'Église primitive. Aussi les voit-on peser la valeur intrinsèque des péricopes, selon qu'elles proviennent de Jérusalem, ou d'Antioche, ou de Rome (cf. par ex. le jugement sur la *II Petri* de H. STRATHMANN, *Stellung des Petrus*, *l. c.*, pp. 269-270, et tout cet article en général). Elles sont pourtant toujours inspirées et la doctrine de tout le Nouveau Testament est celle du Christ. Cette formulation nouvelle d'une parole ancienne de Jésus ne la travestit d'ailleurs en aucune manière. Cette parole de Jésus, telle que l'évangéliste l'avait reçue dans la tradition qu'il utilise, réfirmait la primauté de Pierre. Il ne peut y avoir le moindre doute à ce propos. Les passages parallèles au sujet de Pierre sont là pour le prouver, en même temps que la suite du logion, vv. 18*b*-19. Les précisions théologiques que cette formulation apporte (« apocalypse », Église, bâtir) mettent la parole primitive en lumière et l'explicitent dans sa ligne propre. — Enfin notons que la question du primat, non de Pierre qui s'impose à lire le texte, mais du Pape de Rome, sort du cadre de cet article. Une étude thématique comparative de l'ensemble des passages pétriniens du Nouveau Testament déterminerait si pour *Mt.* les pouvoirs de Pierre : roc, résistance aux portes de l'enfer, les clefs, lier-délier, doivent disparaître avec lui, en même temps, au jugement des Réformés, que toute la constitution hiérarchique de l'Église primitive, ou bien si quelque chose, au point de vue de l'auteur sacré, doit en subsister, et personnellement comme pour Pierre, dans ceux qui viendront après lui. Non pas, comme le font dire plusieurs aux catholiques (par ex. O. CULLMANN, *S. Pierre*, p. 189 etc. et art. Πέτρος, dans *TWNT.*, VI, p. 108, 25-34, comme déjà dans *Christ et le temps*, p. 122), non pas que ce quelque chose puisse être le caractère nécessairement unique dans le temps, d'être le chef de l'Église « pendant qu'elle se fonde ». Il s'agit pour le Pape d'être le chef d'une Église dont la fondation est désormais achevée. Cf. ID., *S. Pierre*, pp. 201-202, la difficile hypothèse du transfert à Jacques du primat de Pierre.

(1) Cf. pourtant *I Cor.*, IX, 1 : Ne suis-je pas apôtre? N'ai-je pas vu Jésus, notre Seigneur? L'idée est bien la même, mais l'expression littéraire est différente, particulièrement dans les

la captivité, avec le contexte nouveau et différent, intellectualiste, du mystère. Le thème littéraire de la bienveillance qui introduit le passage est dans le même cas. Ce double fait pose un problème. Ces thèmes en effet ne font pas partie, à cette époque, de l'évolution de la pensée paulinienne. Celle-ci s'occupe souvent d' « apocalypse », mais non pour y voir l'origine de la fonction apostolique, et souvent aussi de la bonté salvifique de Dieu, mais non en l'exprimant par εὐδοκία. Cette double constatation permet de soupçonner un emprunt thématique.

Il n'est pas inouï de rencontrer des cas semblables chez saint Paul, et s'arrêter sans plus à cette constatation ne serait pas un péché grave en matière d'exégèse. Or des contacts doctrinaux, basés sur des thèmes littéraires relativement solides, conduisent vers un autre secteur néotestamentaire. Était-il légitime de ne pas s'y aventurer, vu les risques de l'aventure? On pouvait du moins la tenter.

a) Histoire du thème.

La péricope antique et vénérable de l'hymne de jubilation présente les mots-clefs du récit fait par saint Paul aux Galates. Ils y sont employés dans un sens fort semblable, sens plus ancien d'ailleurs, et qui remonte à l'apocalyptique juive : la collation au voyant d'une mission. Ne serait-ce pas cette hymne qui a donné à Paul le thème de *Gal.*, I, 15-16 (1)? Nous y retrouvons en effet le développement doctrinal de l'investiture par apocalypse, utilisé, mais une seule fois à cette époque, par l'Apôtre, alors que tout au long de sa carrière il reprend avec ferveur et sous toutes ses formes le thème de révélation. Le cas est semblable pour le thème littéraire de la bienveillance divine. Il est rare à ce moment chez saint Paul, alors que les synoptiques en parlent souvent dans leurs citations des LXX, et qu'il se trouve en bonne place dans l'hymne de jubilation, tant de *Mt.* que de *Lc.* : « il t'a plu, ô Père ». D'autre part, cette hymne ancienne a dû se trouver dans la première tradition chrétienne, appliquée sans doute déjà aux apôtres ou aux Douze. Saint Paul veut parler de son autorité apostolique, et cela à propos, ou sur la base, de sa conversion sur le chemin de Damas.

termes d'apôtre et de voir. L'apostolat, dans la pensée de saint Paul, est évidemment lié à la vision de Damas, mais pas explicitement dans ce passage aux apocalypses.

(1) Cf. J. Chapman, *op. c.*, dans *JTS.*, X, 1909, pp. 552-566 : il rapproche les trois passages, *Mt.* XI; XVI; *Gal.*, I, 16 et suggère (p. 143) que Paul a connu *Mt.*, XI, 25-27, ce qui est admissible, mais aussi *Mt.*, XVI, 16, ce qui l'est moins; et Joh. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte*, p. 157 : l'auteur suggère l'utilisation de ce passage de *Mt.*, XI, 25-27 par saint Paul, *I Cor.*, I, 26-31 : « remarquez votre vocation... qu'il n'y a pas beaucoup de sages selon la chair, ni de puissants, ni de bien-nés ». Ce n'est pas dans ce cas le thème de révélation qui est en jeu.

Quelle tentation de reprendre à son compte cette formulation « par apocalypse » (1), qui remontait d'ailleurs peut-être à Jésus.

Mais la tentation a été trop forte, et que saint Paul y ait succombé sans y mettre assez de nuance a déplu dans certains milieux. Aussi, lorsque *Mt.* a dû raconter la confession de Pierre, il a rédigé une péricope, probablement très ancienne dans les éléments littéraires qui la constituent, mais il l'aura formulée avec l'intention de répondre à saint Paul. De là sera venue dans son évangile cette accumulation inattendue de termes pauliniens, et à cette occasion l'affirmation d'autant plus catégorique et plus précise du primat de l'apôtre Pierre sur l'Église du Christ tout entière.

b) Portée du thème.

Ce que le développement du thème signifie, s'exprime assez bien par soi-même. La véritable apocalypse du Fils de l'homme est la parousie du Christ (cf. *II Thess.*, I, 7; *I Cor.*, I, 7, selon les scènes eschatologiques de *Mt.*, XXIV, 27, 30-31 et parallèles), lorsqu'il constitue le Royaume eschatologique. Il en existe des anticipations, mais dans la même ligne, à savoir celle de l'établissement du Royaume. Mais cette action, dans l'état actuel des choses, doit passer par des intermédiaires, et d'abord les constituer tels (cf. par ex. *Act.*, I, 6-8). Elle le fait en les introduisant dans le domaine particulier du Fils, le Royaume, où les élus doivent entrer ensuite : prendre le joug du Christ (*Mt.*, XI, 28), être évangélisés (*Gal.*, I, 16), faire partie de la construction de l'Église (*Mt.*, XVI, 18*a* et *Eph.*, II, 20-22).

Les apocalypses juives ont parfois des développements semblables lorsque le voyant reçoit une révélation, et en même temps mission de la transmettre. Mais l'état de fait de l'autorité des Douze et des apôtres dans l'Église primitive a dû beaucoup préciser des conceptions encore vagues. L'hymne de jubilation présente un état ancien du processus de détermination dans les consciences chrétiennes. Il s'agit, due à la bienveillance du Père, d'une apocalypse faite aux Douze, représentés figurativement par les « petits », mais son objet n'est pas précisé, ni ses conséquences pour ceux qui la reçoivent. Saint Paul précise : c'est le Fils qui est révélé à l'Apôtre, qui grâce à cela pourra évangéliser les Gentils (2). Et *Mt.* marque le dernier état du thème :

(1) Il y aurait donc ici un cas, bien rare, d'une formule paulinienne reprise avec précision à la tradition évangélique. Cf. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, p. 144.

(2) L'apocalypse de Paul le charge d'évangéliser les Gentils. Pour les auteurs d'apocalypses ceux-ci n'étaient pas nécessairement étrangers au salut (cf. P. VOLZ, *Die Eschatologie der*

le Fils de l'homme, qui est le Messie et le Fils de Dieu, est révélé à Pierre, lequel, grâce à cela, sera la base inébranlable de l'Église chrétienne qu'il devra diriger.

Si cette interprétation des faits est exacte, si les hypothèses mises en œuvre doivent se vérifier après leur confrontation avec d'autres faits, la portée de l'affirmation paulinienne en *Gal.*, I, 16 s'éclaire. Elle se trouve remise dans un contexte beaucoup plus large, dans l'ensemble de la pensée et de la vie chrétiennes. En reprenant un thème qu'il affectionne, pour parler de son autorité apostolique et de son origine, saint Paul lui donne une valeur particulière et qui lui vient d'ailleurs. Plus tard seulement, il l'intégrera organiquement, mais toujours de façon bien personnelle, à sa théologie. Il le traite encore un peu, ici, comme un emprunt : le sens personnel du mot « révéler » le suggérait déjà, et l'emploi, alors unique, de la bienveillance le confirmait.

S'il agit ainsi, c'est d'abord, sans aucun doute, parce que le thème exprime bien sa pensée : il lui aura même servi à la préciser. L'Apôtre fait partie du monde spirituel, et il s'y trouve pour y introduire les autres hommes à sa suite. Mais s'il s'exprime d'une manière empruntée, au moins en partie, à autrui, une deuxième intention est probable : celle de se mettre au même niveau que les autres apôtres. O Père, avait dit Jésus, ce Père qui est seul à connaître le Fils, je te rends grâces de ce que tu as révélé ces choses aux petits que j'ai choisis comme mes apôtres, car telle fut ta bienveillance. Et saint Paul de reprendre : le Père, qui m'avait choisi dès le sein maternel et appelé par sa grâce, a eu la bienveillance de me révéler son Fils, à moi, le pécheur et le persécuteur que j'étais. Le résultat a été que Paul a pu désormais l'évangéliser aux Gentils, exactement comme le faisaient aux circoncis les trois « colonnes » de l'église de Jérusalem (*Gal.*, II, 9) et les Douze choisis par Jésus (*Mt.*, X, 6).

Louvain. Albert-Marie DENIS, O.P.

jüdischen Gemeinde, Göttingen, 1934, pp. 220-221 : le Messie et les Gentils, et aussi pp. 358-359. Cf. aussi W. KÜPPERS, *Das Messiasbild der spätjüdischen Apokalyptik*, dans *Internat. kirchliche Zeitschr.*, XXIV/XLII, 1934, p. 69, n. 37, avec références à *Hen.*, XC, 37*b*; XCI, 14; 2 *Bar.*, LXXII, 3; 4 *Esdr.*, VI, 26; XI, 46). D'ailleurs de même que Jérémie (*Jer.*, I, 5) est le prophète des nations, le Serviteur de Yahweh (*Is.*, XLIX, 6) doit être également la lumière des Gentils. Ceux-ci ont régulièrement leur place dans les descriptions du royaume messianique (par ex. *Is.*, LX, 10; LXI, 5, etc.), bien que souvent ils aient le rôle de peuples subjugués par Israël. La théologie paulinienne du salut des Gentils a donc des antécédents, mais sa nouveauté n'en est pas diminuée.

LA DIATRIBE ANTI-PAULINIENNE DANS LE "LE ROMAN PSEUDO-CLÉMENTIN" ET L'ORIGINE DES "KÉRYGMES DE PIERRE"

Le *Roman pseudo-clémentin* est un livre apocryphe, publié sous le nom de Clément de Rome, et parvenu jusqu'à nous par deux recensions : une recension grecque intitulée *Homélies clémentines* (1), et une recension latine (traduction faite par Rufin sur un original grec) intitulée *Reconnaissances* (2). Ce livre apocryphe mérite à peine le nom de roman, en dépit du cadre romanesque qui lui sert d'armature, et qui raconte la dispersion, puis la réunion des divers membres d'une famille, ainsi que leur conversion au christianisme. C'était, en réalité, une vaste compilation qui entremêlait des documents très divers. Depuis plus d'un siècle, les problèmes littéraires que posent la reconstitution du *Roman* (sigle RC; = G, *Grundschrift*, chez les auteurs allemands) et le dégagement de ses sources, ont été abordés avec des succès divers (3).

La reconstitution du *Roman* (problème après tout secondaire, puisqu'il n'était qu'une compilation), dépend de la confiance qu'on accorde aux deux recensions qui en dérivent. La plupart des critiques admettent que les *Reconnaissances* ont mieux conservé la suite des événements et la structure littéraire, tandis que les *Homélies*

(1) Deux manuscrits seulement. Édition critique par B. Rehm, *Die Pseudoklementinen* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte), Leipzig, 1953.

(2) Une centaine de manuscrits. On attend avec impatience l'édition critique annoncée depuis longtemps et qui doit paraître comme suite à l'édition des *Homélies* dans la même collection. Nous ne possédons encore que l'édition médiocre de E. G. Gersdorf, reproduite dans Migne (*PG.*, t. I).

(3) Bibliographie sommaire : H. Waitz, *Die Pseudoklementinen, Homilien und Rekognitionen. Eine quellenkritische Untersuchung*, Leipzig, 1904, dans *Texte und Untersuchungen*, XXV, f. 4; ainsi que ses réponses aux adversaires de sa théorie, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1931, pp. 186-194; 1933, pp. 305-318; 1940, pp. 304-341. — W. Heintze, *Der Klemensroman und seine griechischen Quellen*, Leipzig, 1914, dans *TU.*, f. 2. — C. Schmidt, *Studien zu den Pseudo-Clementinen*, Leipzig, 1929, dans *TU.*, XLVI, f. 1. — O. Cullmann, *Le problème littéraire et historique du Roman pseudo-clémentin*, Paris, 1930, dans *Études d'histoire et de philosophie religieuse*, 23. — H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* Tübingen, 1948. — E. Molland, *La circoncision, le baptême et l'autorité du décret apostolique, Actes XV, 28 sq. dans les milieux judéo-chrétiens des Pseudo-Clémentines*, Lund, 1955, dans *Studia theologica*. IX, 1.

ont mieux conservé les éléments doctrinaux. Une comparaison attentive des passages communs aux deux recensions permet de préciser davantage. L'auteur des *Reconnaissances* a supprimé ou corrigé de nombreux passages du *Roman*, qu'il jugeait « hétérodoxes »; il ne se privait pas non plus d'accentuer certains traits « orthodoxes »; mais, dans l'ensemble des passages conservés, sa reproduction du *Roman* est plus fidèle que celle des *Homélies*. Celles-ci, par contre, ont conservé maints passages doctrinaux supprimés dans les *Reconnaissances;* mais leur auteur a aussi opéré des coupures, et surtout, non content de bouleverser l'ordre des textes, il lui arrive très souvent d'en fournir un simple résumé. Bref, aucune des deux recensions n'est fidèle : les *Reconnaissances* ont remanié le *Roman* dans le sens de l'orthodoxie, les *Homélies* dans le sens de la brièveté et de l'intérêt romanesque.

Quant au problème des sources (infiniment plus intéressant, on s'en doute), en dépit de quelques voix discordantes (1), l'accord semble se faire peu à peu sur la liste que voici :

1° un *roman païen* de « reconnaissances », qui a servi de cadre pour les autres sources;

2° les *Kérygmes de Pierre* (ou *Prédications de Pierre*), ouvrage doctrinal d'origine judéo-chrétienne;

3° l'*Itinéraire de Pierre*, qui reprenait les *Kérygmes* et les complétait par l'introduction d'une polémique contre Simon le Magicien (2);

(1) Ce sont celles de E. Schwartz, *Unzeitgemässe Beobachtungen zu den Clementinen* dans *Zeitsch. f. die neutestament. Wissenschaft*, 1932, pp. 151-199; — J. Thomas, *Les ébionites baptistes*, dans *Rev. d'Hist. ecclésiast.*, 1934, pp. 257-296; et *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie* (thèse), Gembloux, 1935, pp. 156-183; — B. Rehm, *Zur Entstehung der pseudoclementinischen Schriften*, dans *Zeitsch. f. die neutestament. Wissenschaft*, 1938, pp. 77-184; et préface à l'édition critique des *Homélies*, pp. vii-ix. — Voir les réfutations de Waitz, dans *Zeitsch. f. Kirchengesch.*, 1933, pp. 305-318; 1940, pp. 304-341; — de Schoeps, *op. cit.*, pp. 43-49; — de Molland, *op. cit.*, pp. 3-7.

(2) Ceci est la thèse de Cullmann, suivie par Molland. Les critiques antérieurs rattachaient aux *Kérygmes* proprement dits la polémique anti-simonienne, qui tient une grande place dans le *Roman pseudo-clémentin;* et Simon le Magicien ne serait qu'un prête-nom pour viser le véritable adversaire, Marcion. Aux excellents arguments proposés par Cullmann (*op. cit.*, pp. 99-116), on peut ajouter : les *Kérygmes* se présentent comme une réfutation de Paul et un ouvrage de contre-propagande; or, la doctrine prêtée à Simon le Magicien dans le *Roman pseudo-clémentin* n'a rien à voir avec le paulinisme (pas plus, d'ailleurs, qu'avec le marcionisme). L'auteur des *Kérygmes* ne pouvait l'ignorer, et ses adversaires, disciples de Paul, auraient eu beau jeu de crier à l'outrage et à la calomnie. D'autre part, si le véritable adversaire était Marcion, et si les *Kérygmes* primitifs (y compris la polémique anti-simonienne) visaient l'enseignement de Paul, c'eût été une insigne maladresse que de remplacer Paul par Simon le Magicien, puisque Paul était, aux yeux de Marcion, la suprême autorité. En conservant la forme primitive, en laissant Pierre réfuter Paul, on sapait la base même du marcionisme. Qui aurait pu avoir l'idée saugrenue d'édulcorer une réfutation toute faite d'avance? Certainement pas l'auteur des *Kérygmes*, quel qu'il soit. Pas davantage l'auteur du *Roman*, qui devait être, lui aussi, un judéo-chrétien (tout comme l'auteur des *Kérygmes*), puisqu'il accepte sans réserves les doctrines judéo-chrétiennes, et qu'on ne rencontre jamais chez lui une influence paulinienne.

4° une *Apologie juive*, dirigée contre certaines erreurs du paganisme;

5° un certain nombre de sources secondaires (1).

De toutes ces sources, la plus intéressante est, sans contredit, celle des *Kérygmes de Pierre;* nous avons là un exposé irremplaçable des doctrines qui avaient cours, sinon dans tout le judéo-christianisme, du moins dans certains milieux judéo-chrétiens. Depuis longtemps, les critiques ont remarqué que, sous sa forme primitive (ou même, selon certains, sous sa forme définitive), cet ouvrage était dirigé contre la prédication de l'apôtre Paul. Nous aurions là, par conséquent, — comme contre-partie de l'épître aux Galates, — un écho de ce qui se disait de l'autre côté de la barrière, chez les chrétiens judaïsants. Écho lointain peut-être (ceci est à étudier); mais qui, en dehors de son intérêt propre, pourrait nous aider à résoudre un problème fort obscur : celui de l'origine des *Kérygmes de Pierre.* Nous savons, d'ores et déjà, que ces *Kérygmes* ont subi maints remaniements avant de parvenir jusqu'à nous. C'est pourquoi, je n'étudierai ici que quatre fragments, dont la lecture convaincra sans peine que l'adversaire visé est bien l'apôtre Paul : il y a tout lieu de croire qu'ils ont conservé, à peu de chose près, leur forme primitive (2).

***

Fragment I (3)

Hom., xvii, 13-19 (Rehm, p. 236, 15-240, 14)

13. 1. (*Simon*) ... *Tu prétends que tu as mieux compris ton maître, pour l'avoir clairement vu et entendu durant sa vie* (διὰ τὸ παρόντα ἐναργείᾳ ὁρᾶν καὶ ἀκούειν αὐτοῦ), *et que personne ne peut avoir une connaissance équivalente par une vision ou une apparition* (καὶ ἑτέρῳ τινὶ μὴ δυνατὸν εἶναι ὁράματι ἢ ὀπτασίᾳ ἔχειν τὸ ὅμοιον). *Que cela soit inexact, je m'en vais le montrer.*

2. *Lorsqu'on écoute un personnage réel, on n'est pas nécessairement convaincu par ses paroles : on peut se demander* in petto *s'il ne ment pas, puisque, après tout,*

(1) Schoeps a signalé (*op. cit.*, Excursus v) des *Acta apostolorum* ébionitiques. Il faut y ajouter une *Apologie* juive, distincte de la précédente, qui a reçu un petit nombre d'interpolations chrétiennes, et qui utilisait, à son tour, un traité juif sur l'origine du mal et du démon (*Hom.*, xix et xx). Il n'est pas exclu que cette *Apologie* ait d'abord été recueillie par les *Kérygmes de Pierre*, qui étaient, eux aussi, une compilation. Les autres sources repérées par Waitz et Schoeps paraissent plus contestables.

(2) Schoeps cite dans le même sens quelques autres textes. Mais dans leur état actuel, ils paraissent trop remaniés pour qu'on puisse se faire une idée exacte de leur état primitif. Je n'ai donc pas cru pouvoir les retenir.

(3) Les passages en caractères romains appartiennent aux *Kérygmes de Pierre;* les passages en caractères gras, à une source plus ancienne; les passages en italiques sont des remaniements des *Kérygmes.*

ce n'est qu'un homme. Mais l'apparition (ὀπτασία), *sitôt perçue, oblige le voyant à croire qu'elle est divine* (θειότης). *Réponds-moi d'abord sur ce point.*

14. 1. *Et Pierre dit : Tu proposes un sujet, et tu réponds toi-même par un autre. Tu viens, en effet, d'avancer qu'une apparition* (ὀπτασίας) *nous fait, mieux que l'évidence* (παρὰ τῆς ἐναργείας), *comprendre les choses entendues. Tu voudrais nous persuader que la connaissance tirée d'une apparition est plus sûre que celle qui vient de l'évidence.*

2. *En définitive, tu prétends connaître mieux que moi tout ce qui touche à Jésus, pour avoir entendu sa parole au cours d'une apparition* (ὡς ὑπὸ ὀπτασίας αὐτοῦ ἀκηκοὼς τὸν λόγον).

3. *Quant à moi, je répondrai d'abord à la quesion posée au début.* Le prophète, parce qu'il est prophète, provoque d'abord la certitude par l'évidence de ce qu'il dit, et on le croit sans hésiter, parce qu'on sait d'avance qu'il dit vrai. Tout disciple peut à sa guise le mettre à l'épreuve et l'interroger : il répond. Au contraire, celui qui croit à une apparition, à une vision ou à un songe (ὁ δὲ ὀπτασίᾳ πιστεύων ἢ ὁράματι καὶ ἐνυπνίῳ), reste dans l'incertitude, car il ignore à qui il croit.

4. Ce peut être, en effet, ou un mauvais démon, ou un esprit trompeur, qui, dans ses réponses, feint d'être ce qu'il n'est pas.

5. Si donc on cherche à savoir quel est l'être qui est apparu, on peut se répondre à soi-même en toute fantaisie. Car cet être méchant, après avoir brillé tout le temps qu'il a voulu, disparaît sans daigner répondre aux nombreuses questions qu'on voudrait lui poser.

6. Quant aux visions nocturnes (ἐνυπνίων), elles ne permettent même pas de poser des questions, car l'homme qui dort n'est pas maître de ses pensées.

7. Voilà pourquoi, si, à l'état de veille, nous sommes avides de savoir, durant le sommeil nous cherchons tout autre chose, ou même sans chercher nous entendons des choses qui ne nous intéressent nullement, et à notre réveil nous sommes désolés de voir que, sur les objets de notre curiosité, nous n'avons rien entendu ni rien exploré.

15. 1. *Simon. — Tu dis que les apparitions* (τὰς ὀπτασίας) *ne disent pas toujours la vérité : admets du moins, que les visions et les songes* (τὰ ὁράματα καὶ τὰ ἐνύπνια) *envoyés par Dieu ne mentent pas sur les choses qu'il veut nous faire connaître.*

2. *Pierre. — Tu dis très bien : ceux que Dieu envoie ne mentent pas. Mais comment savoir si le songe qu'on a vient de Dieu ?*

3. *Simon. — Si le voyant est un homme juste, ce qu'il a vu est vrai.*

Pierre. — Tu parles d'or. Mais qu'est-ce qu'un juste qui a besoin d'une vision pour apprendre ce qu'il faut savoir, et faire ce qu'il faut faire?

4. *Simon. — Accorde-moi que seul un homme juste peut avoir une vision véridique* (ὅραμα ἀληθὲς ἰδεῖν), *et je réponds à ta question. Pour moi, il est certain qu'un impie ne reçoit pas de songe véridique.*

5. *Pierre. — Cela est faux, et, je puis là-dessus te faire une démonstration sans les Écritures et avec les Écritures. Mais je ne me flatte pas de te convaincre.*

6. *Un homme incliné à l'amour d'une femme perverse ne saurait détourner d'elle son esprit pour penser à un mariage légitime avec une autre femme parfaite en tous points. Il arrive même qu'il a conscience de la supériorité de celle-ci, et qu'il*

n'en aime pas moins de préférence celle qui ne la vaut pas. C'est quelque chose de ce genre que tu éprouves à ton insu.

Simon. — Laisse cela, et traite ce que tu as promis. Pour moi, je crois impossible que des hommes impies reçoivent de Dieu des songes d'aucune sorte (ὀνειροπολεῖσθαι).

16. 1. *Pierre. — Je me souviens, en effet, d'avoir promis cette démonstration avec ou sans les Écritures. Aussi, écoute-moi. Nous connaissons bien des gens — entends cela, si du moins tu es loyal : en tout cas, j'ai pour juges les assistants, —*

2. *qui adorent les idoles, commettent l'adultère et toutes sortes de péchés, et qui ont des visions et des songes véridiques, quelques-uns aussi des visions du démon* (καὶ δαιμόνων ὀπτασίας). **Car, en ce qui concerne la forme incorporelle** *du Père et du Fils* (1), **je me garderai de dire que les yeux des mortels puissent la voir parce qu'elle brille d'un immense éclat.**

3. **Si elle ne peut pas être vue par l'homme empêtré dans les liens de la chair, cela ne vient pas de la jalousie de Dieu, mais de sa miséricorde.**

4. **Celui qui le voit, en effet, ne peut plus vivre. L'excès de cette lumière dissout la chair de celui qui la voit, à moins que, par la puissance indicible de Dieu, la chair ne soit transformée en la nature de la lumière pour être capable de voir la lumière, ou que la lumière ne soit transformée en chair pour pouvoir être vue de la chair.** *Voir le Père sans subir de changement, cela n'appartient qu'au Fils.*

5. **Pour les justes il n'en va pas de même : c'est à la résurrection des morts quand leurs corps, changés en lumière, deviendront semblables aux anges, qu'ils pourront voir (la lumière).**

6. **Et pour terminer, même si c'est un ange qui est envoyé auprès d'un homme pour être vu de lui, il se change en chair pour que la chair puisse le voir. Car personne ne peut voir une puissance incorporelle** (ἄσαρκον δύναμιν) : *non seulement celle du Fils, mais pas même celle d'un ange.* **Si quelqu'un voit une apparition** (ὀπτασίαν), **qu'il sache que c'est celle d'un mauvais démon.**

17. 1. Au reste, que même des impies puissent avoir des visions et des songes véridiques, c'est chose évidente, et je puis le démontrer par les Écritures. Ainsi il est écrit qu'Abimélech, un impie, avait l'intention de souiller la femme du juste Abraham, et qu'il entendit Dieu pendant son sommeil, au dire de l'Écriture, lui interdire de la toucher, parce qu'elle était en puissance de mari (*Gen.*, xx, 3).

2. Et le pharaon, un autre impie, vit en songe des récoltes de blé abondantes, puis déficitaires, et Joseph lui expliqua que ce songe venait de Dieu (*Gen.*, xli, 25).

3. Nabuchodonosor, qui adorait les idoles et faisait jeter au feu les adorateurs de Dieu, vit en songe tout le déroulement des siècles (*Dan.*, ii, 27-28). Et qu'on ne dise pas : « Mais aucun impie n'a des visions en dehors du sommeil. » C'est inexact.

4. Ce même Nabuchodonosor, après avoir fait jeter les trois hommes dans la fournaise, en aperçut un quatrième au milieu des flammes, et dit : « J'en vois

(1) Il n'est pas impossible que la mention du Père et du Fils ait appartenu à la source primitive; on pourrait alors y voir une allusion à *Mt.*, xi, 27 : l'auteur des *Kérygmes de Pierre* (tout comme les Ébionites) ne connaissait que l'évangile de Matthieu, sous une forme, d'ailleurs, assez différente de notre évangile canonique. Néanmoins, le contexte ici semble viser le Père seul; un peu plus bas, il est question des « puissances incorporelles » (= les anges), et non du Père et du Fils. C'est pourquoi il me paraît préférable d'y voir des retouches tardives.

un quatrième pareil à un fils de Dieu (ὡς υἱὸν θεοῦ). » Et pourtant ces hommes qui avaient des apparitions, des visions et des songes véridiques, étaient des impies.

5. Par conséquent, le fait qu'un homme a des visions, des songes ou des apparitions, ne prouve nullement qu'il soit pieux. Chez l'homme pieux, la vérité jaillit d'elle-même, pure et innée : pas celle qui vient des songes, mais celle que les bons reçoivent dans leur esprit.

18. 1. C'est ainsi qu'à moi aussi le Fils a été révélé par le Père (*Mt.*, xv, 16-17). C'est pourquoi je connais par ma propre expérience la puissance de révélation δύναμις ἀποκαλύψεως). Au moment même où le Seigneur demandait : « Qui dit-on que je suis ? » et tandis que j'entendais les autres donner des réponses diverses, cette puissance monta dans mon cœur, et je dis, je ne sais comme : « Tu es le Fils du Dieu vivant. »

2. (Le Seigneur) me félicita et m'apprit que c'était le Père qui m'avait révélé cela (τὸν ἀποκαλύψαντα πατέρα εἶναι), et depuis ce jour je sais que la révélation consiste à apprendre sans le secours d'un enseignement (ἀδιδάκτως), ni d'une apparition, ni d'un songe. Voilà l'exacte vérité.

3. Car dans la (vérité) que Dieu a mise en nous à l'état de germe, il y a toute la vérité, mais c'est la main de Dieu qui la couvre ou la révèle : car il agit selon le mérite de chacun, puisqu'il le connaît.

4. Mais faire connaître quelque chose du dehors, au moyen d'apparitions et de songes, c'est le signe, non de la révélation, mais de la colère.

5. C'est ainsi qu'il est écrit dans la Loi que Dieu, s'étant mis en colère contre Aaron et Marie, leur dit : « S'il se lève parmi vous un prophète, je me ferai connaître à lui par des visions et des songes, et non comme à Moïse mon serviteur : car à celui-ci je parlerai face à face (ἐν εἴδει), et non par des songes, comme on parle à un ami » (*Num.*, xii, 6-8; *Exod.*, xxxiii, 11).

6. Tu vois comment la colère s'exprime par des visions et des songes, tandis qu'à un ami on parle à bouche ouverte, face à face, et non par énigmes, songes et visions, traitement réservé à un ennemi (ὡς πρὸς ἐχθρόν).

19. 1. Si donc notre Jésus s'est fait connaître à toi aussi et s'est entretenu avec toi au cours d'une vision, il devait éprouver de la colère comme à l'égard d'un adversaire (ὡς ἀντικειμένῳ), ce qui explique qu'il ait eu recours, pour te parler, à des visions et à des songes, c'est-à-dire à des révélations extérieures.

2. **Or** (δέ), **est-ce une apparition** (ὀπτασία) **qui peut habiliter quelqu'un à l'enseignement? Diras-tu que c'est possible? Mais alors, pourquoi le Maître est-il resté une année entière à converser avec des gens éveillés** (ἐγρηγορόσιν)**?**

3. **Et le moyen de te croire sur le fait même qu'il te serait apparu** (ὤφθη σοι)**? Comment te serait-il apparu, à toi, alors que tes pensées contredisaient son enseignement?**

4. **Que si, pour avoir reçu pendant une seule heure sa visite et son enseignement, tu es devenu apôtre, crois donc ses paroles, explique sa doctrine, aime ses apôtres, cesse de me combattre, moi qui ai vécu avec lui. Car c'est contre moi, le rocher solide et le fondement de l'Église** (cf. *Mt.*, xvi, 18), **que tu t'es dressé en adversaire** (cf. *Gal.*, ii, 11).

5. **Si tu n'étais pas un adversaire** (ἀντικείμενος), **tu ne me dénigrerais pas, tu ne critiquerais pas ma prédication, pour qu'on ne me croie pas quand je répète ce que j'ai entendu de la bouche même du Seigneur, et tu ne dirais pas que moi**

je suis « un homme blâmable » (*Gal.*, II, 11), **et toi « un homme irréprochable »** (ὡς ἐμοῦ καταγνωσθέντος καὶ σοῦ εὐδοκιμοῦντος).

6. Ou bien, si tu dis que je suis « blâmable », c'est sur Dieu, qui m'a révélé le Christ, que porte ton blâme, et tu méprises (καταφέρεις) celui qui, pour cette révélation, m'a déclaré bienheureux.

Mais si tu veux collaborer vraiment à la vérité, apprends d'abord auprès de nous ce que nous avons appris de lui; puis, devenu disciple de la vérité, collabore avec nous.

Le début de ce fragment (c. 13 et 14) nous fournit les *Kérygmes de Pierre* sous une forme légèrement remaniée. La petite joute oratoire entre Pierre et Simon appartient à la manière caractéristique de la controverse anti-simonienne; mais la discussion elle-même reste étrangère à la controverse : nulle part ailleurs Simon ne fait appel à l'enseignement de Jésus pour justifier sa doctrine; et non seulement il n'y fait pas appel, mais il le critique ouvertement (cf. *Rec.*, II, 27; 32; 35-36; III, 45-46). Le problème discuté concerne bien l'apôtre Paul : « Tu prétends connaître mieux que moi (Pierre) tout ce qui touche à Jésus, pour avoir entendu sa parole *au cours d'une apparition* ». (Cf. *Gal.*, I, 12; *Act.*, IX, 4-6; XXII, 7-10; XXVI, 14-17.) Le chapitre final est encore plus explicite : les termes qu'il emploie reprennent les expressions même de l'épître aux Galates. Ἀνθέστηκάς μοι (19, 4) correspond à αὐτῷ ἀντέστην (*Gal.*, II, 11); ὡς ἐμοῦ καταγνωσθέντος (19, 5) correspond à ὅτι κατεγνωσμένος ἦν (*Gal.* II, 11). L'apostrophe : « Comment te serait-il apparu, alors que tes pensées contredisaient son enseignement? » vise très probablement *Gal.*, I, 11-16. Comme de tels parallélismes ne sauraient provenir du hasard, il faut bien admettre que l'auteur de ce chapitre XIX avait l'intention de répliquer à l'épître aux Galates, dont il avait sans doute le texte sous les yeux.

Mais faut-il parler d'un ou de deux auteurs? Une lecture rapide suffit pour que la question puisse se poser. Tandis que la plus grande partie du fragment est rédigée dans un style calme, irénique, tel qu'on peut l'attendre d'un traité didactique, où l'auteur prend son temps, sans autre souci que de faire un exposé complet et raisonné, la fin est d'une tout autre encre. Le calme exposé se change tout à coup en apostrophe directe à l'adversaire. Le ton se fait violent; les arguments se pressent et se bousculent, non sans quelque dommage pour la suite des idées. Ce style interrogatif, haletant et d'une extrême concision, ces indignations virulentes, ces appels qui sonnent comme un défi, n'appartiennent plus à un exposé didactique : c'est le style d'un pamphlet. L'auteur des *Kérygmes de Pierre* aurait donc,

ici aussi, utilisé une source antérieure, laquelle était déjà une réplique à la prédication paulinienne.

Ce soupçon se confirme lorsqu'on entre dans le détail. Remarquons d'abord que le problème à résoudre n'est pas identique chez les deux auteurs. Celui que pose le début du fragment (14, 2) est relativement simple, d'après un énoncé dont la précision ne laisse rien à désirer : il s'agit de la connaissance de « tout ce qui touche à Jésus ». Cette connaissance peut-elle être acquise par une simple vision? Dans le chapitre final, il s'agit de toute autre chose : du droit à l'apostolat. Seuls, les apôtres authentiques sont habilités à transmettre l'enseignement du Maître. Mais peut-on se dire apôtre de Jésus « pour avoir reçu (en vision) pendant une heure sa visite et son enseignement », alors que les vrais apôtres « sont restés une année entière à converser avec le Maître » (19, 2, 4)? La réponse paraît tellement évidente aux yeux du pamphlétaire, qu'il ne prend même pas la peine de la formuler.

Les deux auteurs, néanmoins, se rejoignent sur l'essentiel de l'argumentation : il va de soi, en effet, que le droit à l'apostolat suppose la connaissance préalable de « tout ce qui touche à Jésus ». Pour l'un comme pour l'autre, le nœud de la réplique consiste à montrer que Paul ne possède pas cette connaissance. Chez tous les deux, la démonstration se fait en deux temps : on prouvera d'abord qu'une vision ne suffit pas à donner la connaissance; on indiquera ensuite comment s'acquiert cette connaissance. Or, à chacun de ces deux temps, la preuve est administrée de façon non seulement différente, mais contradictoire. Dès lors, ce qui n'était qu'un soupçon encore timide devient une certitude : le pamphlétaire et l'auteur des *Kérygmes* sont deux individus nettement différenciés.

L'attitude du pamphlétaire au sujet de la vision dont Paul aurait été favorisé par Jésus, est simple et radicale : c'est une fin de non-recevoir. « Comment te serait-il apparu, alors que tes pensées contredisaient son enseignement? » Cette dénégation sommaire se trouve expliquée un peu plus haut (16, 2*b*-5), dans un passage qui semble avoir été déplacé par l'auteur des *Kérygmes*, et dont l'auteur des *Homélies* a certainement coupé le début. Ce passage conclut ainsi : « Personne ne peut voir une puissance incorporelle... Si quelqu'un voit une apparition, qu'il sache que c'est celle d'un mauvais démon. »

L'attitude du second rédacteur est toute différente. Sa critique, beaucoup plus nuancée, débute par une maladresse : au lieu de s'en tenir au problème des apparitions, qui seul était en cause, il complique le débat en y introduisant les visions nocturnes et les songes,

qui n'ont rien à voir dans l'affaire. Peut-être visait-il, par delà son adversaire direct, un auditoire qu'il songeait à instruire? Nous y reviendrons plus loin. En tout cas, cet élargissement de la question précise posée au début ne pouvait qu'émousser la critique essentielle.

Celle-ci, au demeurant, apparaît bien plus fragile que celle du pamphlétaire, car l'auteur des *Kérygmes*, nourri de l'Écriture, admet la possibilité et la réalité des « apparitions, visions et songes »; il admet qu'elles puissent avoir une origine divine, et que même des impies puissent en être favorisés. Dès lors, le problème se complique, puisqu'il ne s'agit plus de renier toutes les apparitions, d'où qu'elles viennent, mais de trouver un critère qui permette de distinguer les bonnes des mauvaises; c'est ainsi, du moins, que la question est posée dans le pseudo-débat entre Pierre et Simon (15, 1 et 4). En fait, l'argumentation se dégage très mal et reste boiteuse. Le raisonnement implicite, qui semble diriger un exposé touffu, suppose le dilemme suivant : une vision peut être démoniaque ou divine. Dans le premier cas (le seul qu'admette le pamphlétaire), elle est évidemment trompeuse; dans le second cas, elle est un signe de la colère divine, car Dieu ne parle efficacement qu'au moyen des « révélations intérieures » (proposition contredite par les exemples cités au chapitre 17). Mais il faut ajouter aussitôt que le dilemme, ainsi dégagé, n'apparaît clairement qu'à la fin de l'argumentation. Au début, l'auteur déclare que toute vision est décevante, parce que l'être apparu se dérobe à toute question et ne se laisse même pas identifier; il reprend ensuite à son compte l'exposé du pamphlétaire, tendant à prouver que toute vision est d'origine démoniaque; puis, sans se troubler le moins du monde, il présente son dilemme (implicite) qui contredit de façon flagrante le passage interpolé (1). Le moins qu'on puisse dire, c'est que l'auteur des *Kérygmes* était plus soucieux d'étaler son savoir et d'exposer ses propres vues, que de réduire à néant les positions de l'adversaire réel ou supposé. Le pamphlet utilisé avait une autre allure.

La différence est encore plus nette, lorsque les deux auteurs expliquent comment s'acquiert la connaissance. Le pamphlétaire ne connaît que deux moyens : ou bien, comme les apôtres, avoir vécu dans l'intimité du Maître, et avoir reçu de lui la doctrine à enseigner (19, 4); ou bien, comme les collaborateurs des apôtres, se mettre à

(1) Il est fort possible que l'ordonnance primitive de l'argumentation ait été quelque peu remaniée par l'auteur de l'*Itinéraire de Pierre* (controverse anti-simonienne). Mais le fond de l'argumentation appartient bien aux *Kérygmes*, puisque, comme je l'ai déjà dit, ce sujet n'est jamais abordé dans la controverse anti-simonienne.

l'école des disciples immédiats du Maître (19, 6). La connaissance s'acquiert donc par transmission directe, et son unique source réside dans les paroles du Maître; l'apôtre, comme le didascale, se contente de les répéter et de les expliquer : il reproduit un enseignement venu du dehors, une « révélation extérieure ». L'auteur des *Kérygmes* est d'un tout autre avis. A la « révélation extérieure » (19, 1), ἀποκάλυψις ἔξωθεν (qui comprend *aussi* les visions et les songes, et qui n'est qu'une fausse révélation) il oppose la « révélation intérieure », la seule véritable; car « la révélation consiste à apprendre sans le secours d'un enseignement » (ἀδιδάκτως), tandis que « faire connaître quelque chose du dehors, ... c'est le signe, non de la révélation, mais de la colère » (18, 2, 4). Nous n'avons pas à chercher la vérité au dehors de nous-mêmes : Dieu l'a mise en nous à l'état de germe, un germe qui contient déjà toute la vérité (18, 3), et qui agit en nous à la façon d'une *dunamis* (18, 1), mais seulement lorsque Dieu la délivre en considération de nos mérites (18, 3). C'est pourquoi « le juste n'a pas besoin de vision pour apprendre ce qu'il faut savoir, et faire ce qu'il faut faire » (15, 3) (1). La connaissance ne s'acquiert pas du dehors : elle est innée et ne dépend que de la vertu.

Voilà qui est clair! Pourtant, ici encore, notre homme tergiverse. Pourquoi, au début du fragment (14, 3), fait-il appel à l'autorité du « (Vrai) prophète »? Et pourquoi, en conclusion de sa polémique (19, 2-6), reprend-il les admonestations du pamphlétaire, sans même y apporter les nuances devenues indispensables? Maladresse d'un compilateur qui cueille ses arguments à droite et à gauche en dépit de leurs divergences? Ou plutôt habileté d'un faussaire qui a besoin tout à la fois et de la « révélation intérieure » pour légitimer une gnose secrète attribuée à Pierre, et d'un appel à la tradition pour donner à cette gnose une autorité incontestable et incontestée? La suite nous le dira.

(1) La même doctrine se retrouve *Hom.*, XVIII, 6, 2 : « Ces mots : « Le Fils révélera (le Père) à qui bon lui semblera » signifient qu'une pareille connaissance ne s'acquiert pas par voie d'enseignement, mais seulement par voie de révélation. Il y a révélation, lorsque (une vérité) secrètement déposée dans les cœurs de tous les hommes et demeurée voilée est découverte sans paroles par la volonté du Fils. Et ainsi on arrive à la connaissance, non par l'enseignement, mais par intuition ((γένεται γνῶναι οὐ διδαχθέντα, ἀλλὰ συνέντα).

***

Fragment II

Hom., III, 17-18 (Rehm, p. 62)

17. 1. **Si à l'homme qui a eu pour sein maternel les mains de Dieu créateur de toutes choses** (τῷ ὑπὸ χειρῶν αὐτοῦ κυοφορηθέντι ἀνθρώπῳ), **on refuse la possession du grand et saint esprit de prescience divine, comment ne serait-on pas coupable d'une faute très grave en l'attribuant à un autre homme, né d'une goutte impure?**

2. **Je ne pense pas qu'il y ait un pardon pour celui qui conçoit des pensées abominables contre Dieu,** même s'il a été trompé par une Écriture adultérée (cf. *Hom.* XVII, 2; XVIII, 1). **Car en outrageant une image, surtout celle du Roi éternel, il voit son insulte remonter jusqu'à la personne dont l'image porte la ressemblance** (οὗπερ καθ'ὁμοίωσιν ἡ εἰκὼν ἐτύγχανεν οὖσα).

3. **Mais, dira-t-on, l'esprit divin a quitté (cet homme) après son péché. — C'est donc qu'il avait péché en sa compagnie** (οὐκοῦν συνήμαρτεν). **Peut-on parler ainsi sans mériter condamnation?**

4. **Mais il avait déjà péché quand il reçut l'esprit. — L'esprit est donc accordé à des indignes! Alors où se trouve la justice?**

5. — **C'est un surplus que reçoivent et les justes et les injustes.**

6. — **Voilà bien la plus grande des injustices?** Ainsi tout mensonge, même étayé par mille inventions, finit par être réfuté, même après un long délai.

18. 1. **Ne vous y trompez pas : notre père n'ignorait rien.** La loi qui est du domaine public (ὁ δημοσίᾳ κείμενος νόμος), peut bien l'accuser d'ignorance à cause des indignes; **c'est à lui que (la loi)** renvoie les amoureux de la vérité, lorsqu'elle dit : **« Interroge ton père, et il te parlera, tes anciens, et ils t'éclaireront »** (*Deut.*, XXXII, 7).

2. **Il fallait chercher ce père, rechercher ces anciens...**

Hom., VIII, 10-11 (Rehm, p. 125)

10. 1. **Voici ce qui en est. Lorsque Dieu qui seul est bon, après avoir bien fait toutes choses, les eut remises à l'homme créé à son image, celui-ci, exhalant encore la divinité de son auteur,** — car il était vrai prophète et savait tout, —

2. **(voulut) procurer l'honneur du Père qui lui avait donné toutes choses, et assurer le salut de ses fils à venir. Aussi, en vrai père, tout rempli d'affection pour les enfants qui naîtraient de lui, et voulant, pour leur bien, qu'ils aiment Dieu et soient aimés de lui,**

3. **il leur montra la voie qui conduit à cette amitié, et leur enseigna quelles actions humaines sont susceptibles de plaire au Dieu unique, maître souverain de toutes choses.** Après avoir indiqué le bon vouloir divin, il établit pour tous les hommes une loi éternelle, qui ne peut être brûlée par l'ennemi, ni falsifiée par quelque impie, (une loi) qui n'est pas cachée dans un endroit unique, mais que tout le monde peut lire (cf. *Hom.*, VIII, 5; XIX, 22).

4. **L'obéissance** à cette loi **leur procurerait toutes choses en abondance : les plus beaux fruits, la plénitude des ans, sans tristesse, sans maladie, et cela en toute sécurité à cause d'un climat tempéré.**

11. 1. **Mais comme ils n'avaient jamais auparavant éprouvé des maux, ils ne sentirent pas que ces biens étaient un don gratuit; l'abondance de la nourriture et des plaisirs les fit tomber dans l'ingratitude, jusqu'à penser qu'il n'y avait pas de providence** (πρόνοια),

2. **puisque sans avoir jamais travaillé pour la justice, ils avaient reçu la récompense par (tant de) biens; aucun d'eux, en effet, n'avait eu à subir ni calamité, ni maladie, ni quelque autre (dure) nécessité, qui l'eût conduit, — comme il est habituel aux hommes affligés de quelque malheur par suite du péché, — à tourner ses regards vers le Dieu capable de le guérir.**

3. **Mais sitôt après le mépris (de Dieu), provoqué par l'absence de (toute) crainte et la sécurité des plaisirs, une sorte d'enchaînement logique de cause à effet fit tomber sur eux un juste châtiment, qui supprimait les biens comme choses nuisibles, et leur substituait les maux comme choses salutaires.**

Hom., III, 18(suite)-21

2*b*. (Il fallait chercher ce père, rechercher ces anciens.) *Mais tu n'as pas cherché à qui s'applique* « le temps du règne », à qui « la chaire de Moïse », bien que lui-même se soit désigné personnellement par ces paroles : « Sur la chaire de Moïse se sont assis les scribes et les pharisiens : en tout ce qu'ils vous disent, écoutez-les » (*Mt.*, XXIII, 2-3; cf. *Hom.*, III, 51, 1).

3. Écoutez-les, dit-il, « parce qu'ils ont reçu en dépôt la clef du royaume », c'est-à-dire la gnose, qui seule peut ouvrir la porte de la vie, et qui seule permet d'entrer dans la vie éternelle. « Mais, ajoute-t-il, ils détiennent bien la clef : seulement ils ne laissent pas entrer ceux qui le désirent » (cf. *Mt.*, XXIII, 13).

19. 1. Voilà pourquoi, dis-je, lui-même (le vrai prophète), se levant de sa chaire, comme un père en faveur de ses enfants, publia au grand jour les vérités qui, depuis l'origine, se transmettaient secrètement à ceux qui en étaient dignes, étendant sa compassion jusqu'aux païens eux-mêmes. Il a eu pitié de toutes les âmes, et a négligé (pour elles) son propre sang.

2. Ayant mérité d'être le roi du siècle à venir, (il a lutté) contre celui qui actuellement et jusqu'au délai fixé détient à juste titre la royauté (1). Et sa plus grande tristesse était de voir ceux qu'il considérait comme ses enfants, et pour qui il menait le combat, le combattre lui-même par ignorance.

3. Cependant il aimait jusqu'aux hommes haineux, pleurait sur les incrédules, bénissait les diffamateurs, priait pour ses ennemis.

4. Et non seulement il faisait cela en qualité de père, mais il forma ses disciples à faire la même chose en qualité de frères.

5. Voilà un père! voilà un prophète! N'est-il pas raisonnable qu'il règne sur ses propres enfants, afin que la tendresse du père pour ses enfants et le respect instinctif des enfants pour leur père fassent régner une paix éternelle?

6. Lorsque, en effet, un homme excellent gouverne, les sujets éprouvent une vraie joie à être ainsi gouvernés.

20. 1. Mais je reviens à ce que je disais au début de mon exposé de la vérité. **Si on ne concède pas que l'homme à qui les mains de Dieu ont servi de sein maternel,**

(1) C'est-à-dire le démon, « prince de ce monde ». Cf. *Hom.*, XX, 2, 1,5; 3, 1-5; *Hom.*, XV, 7, 4-5.

avait le saint esprit du Christ, comment ne serait-il pas de la dernière impiété d'accorder (ce privilège) **à un autre homme né d'une goutte impure?**

2. **Inversement, ne sera-ce pas le comble de la piété que de le refuser à tout autre, pour l'accorder à celui-là seul qui,** depuis le début des temps, traverse les âges en changeant de forme et de nom, jusqu'à ce que, trouvant ses propres temps (μέχρις ὅτε ἰδίων χρόνων τυχών), il reçoive de la miséricorde divine, pour ses travaux, l'onction (royale) (θεοῦ ἐλέει χρισθείς), et jouisse à jamais du repos mérité?

3. **C'est lui qui fut jugé digne de régner et de dominer sur tous les êtres qui peuplent l'air, la terre et les eaux. De plus, il a reçu le souffle de celui-là même qui a fait l'homme** (αὐτοῦ τοῦ πεποιηκότος τὸν ἄνθρωπον τὴν πνοὴν ἔσχεν) *(le souffle), enveloppe de l'âme, afin de pouvoir devenir immortel.*

21. 1. **C'est lui, en tant que seul vrai prophète, qui donna à chaque être vivant le nom que méritait sa nature, en conformité exacte avec le créateur de cet être, car tout nom qu'il donna était pour la créature le nom qui lui venait de son créateur.**

2. **Comment, dès lors, aurait-il eu besoin, pour distinguer le bien et le mal, de toucher à un arbre (dont on lui aurait défendu de manger)** (1)**? Voilà pourtant ce que pensent certains hommes dépourvus de jugement, qui s'imaginent qu'un animal sans raison a vaincu en efficacité le Dieu qui les a créés ainsi que toutes choses.** (Cf. *Hom.*, III, 42, 4-7.)

Ce second fragment a souffert des manipulations commises par l'auteur des *Homélies clémentines*, et la reconstitution proposée ici exige d'être justifiée. Le fragment débute *ex abrupto*, — comme toujours lorsque le remanieur s'est livré à son travail —. Pierre vient de dire : « Je commence mon exposé. » Mais ce qui vient aussitôt est, non pas le début d'un exposé, mais la suite d'un autre. Le sujet de cet autre exposé, d'après les débris qui en restent, devait être un plaidoyer en faveur d'Adam, contre quelqu'un qui lui refusait « la possession du grand et saint esprit de prescience divine » (17, 1). Le ton de ce plaidoyer, avec ses apostrophes directes, ses interrogations pressantes et concises (17, 3-5), évoque de façon irrésistible le style du pamphlétaire que nous avons reconnu dans le fragment I. On chercherait vainement d'autres exemples d'un pareil style dans l'ensemble des *Homélies* et des *Reconnaissances*. L'adversaire visé ici se trouve par là même identifié : il s'agit de l'apôtre Paul. Précisément, il existe dans l'épître aux Romains un passage que semble bien viser notre auteur (sans compter des échos probables de la prédication orale) : celui où Paul, opposant Adam au Christ, fait retomber sur le premier tout le fardeau du péché et de la mort qui, par sa faute, a envahi l'humanité (*Rom.*, v, 12 ss.). Tout comme dans

(1) Le texte entre parenthèses est douteux.

le passage en question de l'épître aux Romains, nous trouvons, ici aussi, une opposition : à l'homme « né d'une goutte impure » on compare l'homme « qui a eu les mains divines pour sein maternel ». Je ne pense pas qu'on puisse donner un sens collectif à ἑτέρῳ τῳ ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος γεννηθέντι : il s'agit bel et bien d'un individu déterminé, de Jésus, qui, aux yeux de certains judéo-chrétiens, était le fils charnel de Joseph (1). L'auteur de notre fragment prêche une doctrine diamétralement opposée à celle de Paul. Celui-ci disait : Adam a introduit le péché dans le monde. Notre auteur lui répond : Adam n'a pu commettre le péché, car il possédait l'esprit divin. Paul mettait Jésus très au-dessus d'Adam; notre auteur met Adam très au-dessus de Jésus, en opposant la naissance de l'un à celle de l'autre : celle d'Adam est divine, celle de Jésus est humaine. Un pareil parallélisme suppose que l'auteur de ce chapitre XVII connaissait la doctrine de l'épître aux Romains, soit directement, soit par ouï-dire.

Mais après la première phrase de 18, 2, le plaidoyer tourne court, au moins provisoirement, et la suite des idées subit une rupture brutale. L'auteur continuait à justifier le premier homme : non seulement « il n'ignorait rien », mais aujourd'hui encore il demeure aux yeux de la Loi la suprême autorité. D'où cette citation : « Interroge ton père, et il te parlera, les anciens, et ils t'éclaireront » (*Deut.*, XXXII, 7). L'apostrophe qui suit vient tout naturellement : « Il fallait chercher (qui est) ce « père » (dont parle la Loi, c'est-à-dire Adam) et (qui sont) ces « anciens ». Mais tu n'as pas cherché... ». Ici on attendrait : « Qui est ce père », ou quelque formule analogue. Or, nous trouvons tout autre chose : « Tu n'as pas cherché à qui s'applique « le temps du règne », à qui « la chaire de Moïse », bien que lui-même se soit désigné personnellement par ces paroles : « Sur la chaire de Moïse se sont assis », etc. Ces deux manières identiques de commenter une citation exigent que la citation précède le commentaire, et la citation commentée en second lieu ne saurait être celle du début : « Interroge ton père », etc. Nous sommes conduits à l'improviste, — suivant un procédé dont l'auteur des *Homélies* use et abuse à maintes reprises, — dans un complexe d'idées qui n'a rien à voir avec ce qui précède. La citation aujourd'hui disparue introduisait un développement sur le « temps du règne », c'est-à-dire le règne eschatologique du Christ, par opposition au règne actuel du démon (cf. *Hom.*, XX, 2, 1, 5; 3, 1-5; *Hom.*, VIII, 21, 1; *Hom.*, XV, 7, 4-5). Et le personnage

(1) Cf. SCHOEPS, *op. cit.*, p. 73.

dont il est question aussitôt n'est plus Adam mais le Christ (ou mieux, pour employer, d'ores et déjà, le langage des *Kérygmes*, le « vrai prophète »). La coupure est évidente; le passage qui la suit vient d'ailleurs, et la suite logique du débat a disparu.

Elle a disparu ici, mais il ne paraît pas impossible de la retrouver, au moins en partie. Remarquons d'abord que, dans le même passage de l'épître aux Romains, Paul, tout en opposant l'ancien et le nouvel Adam, tranchait de façon implicite, mais très nette, une question qui tient une très grande place dans les *Homélies clémentines*, l'origine du mal et de la mort. Parmi plusieurs passages des *Homélies* où ce problème est largement traité, en voici un (*Hom.*, VIII, 10-11) qui pourrait bien être la suite manquante du fragment interrompu. Le vrai responsable, c'est Adam, disait Paul. Loin de là! réplique le passage en question : Adam, tout au contraire, a fait ce qu'il a pu pour empêcher ses fils de tomber dans le mal (nous savons déjà que lui, pour son compte, n'a jamais péché); s'ils y sont tombés, c'est bien malgré lui. Ce passage apparaît donc comme la suite logique de *Hom.*, III, 18, 2*a*. De plus, il contient une charnière qui l'unit à la coupure; car la démonstration établie dans ce nouveau passage débute par le même titre de « père » que soulignait l'interrogation restée sans réponse, et ce titre est mis en lumière avec une solennité qui dépasse, semble-t-il, les besoins du discours :

> « (Adam voulut) assurer le salut de *ses fils*. Aussi, en *vrai père*, *tout rempli d'affection pour les enfants qui naîtraient de lui*, et voulant, pour leur bien », etc.

De pareils sentiments étaient-ils extraordinaires au point qu'il fût indispensable de les étaler? Mais si cet éloge, au lieu d'introduire ce qui suit, répondait à une question antérieure, sa présence s'explique, et l'enchaînement des idées redevient naturel : « Mais tu n'as pas cherché qui était ce « père ». Je vais donc te le dire. Voici ce qui en est », etc.

Le travail du remanieur a aussi détruit la transition indispensable pour revenir à *Hom.*, III, 18, 2*b*. Cette transition devait probablement ressembler à celle qui termine un résumé de la même doctrine sur l'origine du péché (*Hom.*, X, 4) :

> Tant que l'homme pratiqua la justice, il se maintint au-dessus de tous les maux, car il ne pouvait pas, dans un corps immortel, faire l'expérience de la douleur. Mais après qu'il eut péché, ... s'étant fait en quelque sorte esclave du péché, il devint sensible à tous les maux, et fut, par un juste jugement, privé de tous les biens. Car il eût été déraisonnable que des ingrats, après avoir abandonné leur bienfaiteur, conservassent ses cadeaux.

> Aussi Dieu, dans l'excès de sa miséricorde, en vue de nous rendre les biens antérieurs et de nous donner en même temps les biens éternels, nous envoya-t-il *son prophète.*

Ce prophète-sauveur ne peut être ici que Jésus. Un nouveau développement commençait, avec une nouvelle apostrophe à l'adversaire, imitée de celle du début et introduite par une citation difficile à identifier sur le royaume eschatologique (ὁ τῆς βασιλείας χρόνος [ou θρόνος ?], 18, 2*b*).

Quoi qu'il en soit de cette restitution textuelle, — qui reste, en définitive, quelque peu aléatoire, — la suite du fragment confirme la dualité d'auteurs déjà notée au début. Ici encore, nous avons un texte primitif remanié dans un dessein qui, cette fois, se trahit sans ambiguïté. Le chapitre XIX, suite logique de 18, 2*b*-3, contient l'une des théories caractéristiques des *Kérygmes de Pierre;* le « vrai prophète » est le « roi du siècle à venir », tandis que le monde présent appartient au « roi de ce monde » (*Hom.*, XX, 2-3). Ce passage, tout comme le fragment (*Hom.*, VIII, 10-11) que nous venons d'étudier, répond à la question posée par le pamphlétaire : « Mais tu n'as pas cherché qui était ce père... ». Seulement, ici le « père » n'est plus Adam, mais Jésus, autrement dit le « vrai prophète ». Cette transposition peut surprendre; elle n'est cependant que l'application anticipée d'une autre théorie exposée quelques lignes plus loin (c. 20), et où nous allons trouver la preuve flagrante du remaniement.

Le remanieur, en effet, avait sous les yeux le texte du pamphlet. Il venait d'y introduire un développement de son cru, pour souligner l'action bienfaisante du Prophète-sauveur. Il reprend alors le texte de base, non pas à l'endroit où il l'avait arrêté, mais un peu plus haut, au début du plaidoyer en faveur d'Adam; et il reproduit ce début presque textuellement. Je dis « presque », car il y introduit une variante qui peut paraître de prime abord assez anodine, mais qui, en réalité, commande le développement qui va suivre. Le texte de base disait :

> Si à l'homme qui a eu pour sein maternel les mains de Dieu créateur de toutes choses, on refuse la possession du grand et saint *esprit de prescience* divine (τὸ μέγα καὶ ἅγιον τῆς προγνώσεως αὐτοῦ πνεῦμα),...

Le remanieur, obéissant à son idée personnelle sur la question corrige :

> Si on ne concède pas que l'homme à qui les mains de Dieu ont servi de sein maternel avait le saint *esprit du Christ* (τὸ ἅγιον Χριστοῦ... πνεῦμα)...

La phrase un peu lourde du pamphlet s'est allégée; les détails superflus qui égaraient l'attention ont été supprimés; la construction nouvelle centre l'intérêt sur l'idée essentielle : « le saint esprit du Christ ». Mais la disparition du terme « esprit de prescience » est d'autant plus remarquable, que le développement qui l'expliquait a été conservé : « C'est lui (Adam) qui, en tant que vrai prophète, donna à chaque être vivant le nom que méritait sa nature, en conformité exacte avec le créateur de cet être, etc. » (21, 1). La πρόγνωσις dont il est ici question, ne concerne pas précisément la connaissance de l'avenir (celle-ci n'est qu'un cas particulier d'une idée plus générale) : elle consiste dans la connaissance des pensées et des vouloirs divins. Et le bénéficiaire de cet « esprit de prescience » était un individu bien précis : « l'homme à qui les mains de Dieu ont servi de sein maternel », c'est-à-dire Adam.

Mais soudain la conception change et l'horizon s'élargit. Dès la phrase suivante, qui reprend elle aussi, dans son début, le texte de base, le personnage d'Adam est remplacé par un autre personnage, beaucoup plus mystérieux, qui, « depuis le début des temps, traverse les âges en changeant de forme et de nom, jusqu'à ce que... il *reçoive l'onction* et jouisse à jamais du repos » (20, 2). Aussitôt après, nous retrouvons le texte de base, car le personnage qui « fut jugé digne de régner et de dominer sur tous les êtres », et qui « reçut le souffle du créateur de l'homme » ne peut être qu'Adam : ces deux détails précis, comme aussi ceux qui viennent après, ne peuvent s'appliquer qu'à un individu historiquement déterminé, à savoir, le premier homme. Bien que la fin du fragment fasse allusion, apparemment, aux « erreurs » de l'Écriture, — théorie longuement développée dans les *Kérygmes de Pierre*, — elle appartient aussi au texte de base : c'est la conclusion du plaidoyer en faveur d'Adam et la revendication de son innocence; nous restons dans le climat de la controverse anti-paulinienne, où nul souci d'enseignement gnostique ne venait troubler la vigueur du pamphlet. Le raisonnement en était habile : comment admettre que le premier homme, « à qui les mains divines ont servi de sein maternel », qui possédait « l'esprit de prescience », et qui avait été établi roi de la création, ait pu être supplanté par une créature inférieure à lui, laquelle aurait, du même coup, détruit les desseins du Créateur?

Et l'on saisit fort bien comment l'idée a pu venir au remanieur d'introduire son interpolation. Adam, selon lui, était la première de multiples incarnations, tandis que Jésus, — à qui on venait de consacrer un dithyrambe, — était la dernière. L'auteur a pensé

que l'occasion était bonne pour glisser sa gnose (1). Le couplet sur Adam, qu'il trouvait dans le texte de base, correspondait au couplet sur Jésus, qu'il venait d'introduire; la liaison logique entre les deux serait rétablie par la doctrine des incarnations successives de l'Esprit divin. Mais il n'a pas remarqué que son interpolation rompait le fil du discours, et que des arguments valables pour Adam, la première des incarnations, ne l'étaient pas pour les autres, et moins encore pour l'ensemble des incarnations, c'est-à-dire pour l'hypostase divine (?) « qui traversait les âges en changeant de forme et de nom ». Quant au terme « esprit du Christ » (cf. *Rec.*, I, 45), il ne pouvait en aucune façon remplacer « esprit de prescience », et cela d'autant moins, que « l'esprit divin », suivant la nouvelle théorie, ne devait trouver sa « forme » définitive et recevoir, en même temps que l'onction, le titre de « Christ » qu'à la fin des temps, ou (plus probablement) en la personne de Jésus. De plus, par une singulière négligence, on conserve à Adam le titre de « vrai prophète », qu'il portait déjà dans le pamphlet, alors que, partout ailleurs dans les *Kérygmes*, ce titre est exclusivement réservé à Jésus. En somme, la perfection incomparable revendiquée pour Adam par le pamphlétaire, lui est retirée pour être accordée soit à un être mystérieux d'essence divine, soit (plus probablement) à Jésus. L'opposition, si vigoureuse dans le pamphlet, entre « l'homme à qui les mains divines ont servi de sein maternel » et « l'homme né d'une goutte impure », se trouve par le fait même supprimée : Adam n'est plus un homme unique, d'une grandeur et d'une dignité exceptionnelles; il n'est que le premier d'une lignée de « prophètes » (cf. *Hom.*, II, 52), la première incarnation d'une suite d'incarnations, et même pas la meilleure ni la plus parfaite. Peut-on parler d'un simple changement de perspective? Nous sommes aux antipodes de la théorie édifiée par le pamphlétaire pour répondre à la théorie paulinienne des deux Adam, et tout près de rejoindre, mutatis mutandis, les positions qu'on voulait abattre!

Ce fait est à retenir pour apprécier, du point de vue littéraire, le contenu des *Kérygmes de Pierre*. Leur auteur ne craignait pas de juxtaposer des thèses divergentes, et sa façon d'utiliser un écrit antérieur est ici caractéristique. Mais, du même coup, ses intentions secrètes se dévoilent. Le pamphlet fournissait déjà une doctrine,

(1) Cf. dans un contexte différent, *Rec.*, II, 22 : Nam et ipse verus propheta ab initio mundi per saeculum currens festinat ad requiem. — Voir aussi : *Rec.*, I, 33; 34; 37; 39; 41; 52; tous textes plus ou moins remaniés dans le sens de l'orthodoxie. — Pour l'auteur des *Kérygmes*, Dieu lui-même « peut se transformer en ce qu'il lui plaît » (*Hom.*, XX, 6, 4 et 8).

dont notre remanieur n'avait que faire, ayant sa propre doctrine (1). Il fournissait surtout, — et ceci était essentiel, — une signature et une autorité : celles de l'apôtre Pierre. Sous cette autorité et avec une pareille signature, il devenait facile d'écouler une « gnose » personnelle. Cette gnose serait pour tous « l'enseignement de Pierre », « les kérygmes de Pierre ». Il ne restait plus qu'à lui donner un caractère officiel, en y surajoutant l'intervention de l' « évêque » Jacques, le « frère du Seigneur ». Ceci va être fait de main de maître.

***

Fragment III

(Lettre de Pierre à Jacques) (Rehm, p. 1 sq.)

1. 1. Pierre à Jacques, seigneur et évêque de la sainte Église. Que le Père de toutes choses (t'accorde) une paix perpétuelle.

2. Comme je te sais, mon frère, toujours prêt à te dépenser pour les intérêts qui nous sont communs à tous, je te demande avec insistance de ne communiquer les livres de mes *Kérygmes*, que je t'envoie, à aucun homme originaire de la gentilité, ni même à quelqu'un de notre race, que l'on n'aurait pas éprouvé; mais si quelqu'un, après épreuve, est reconnu digne, alors transmets-les-lui selon la méthode suivie par Moïse pour faire la transmission aux soixante-dix qui lui ont succédé dans la chaire (*Ex.*, xxiv, 1, 9; *Num.*, xi, 16-17, 24-25).

3. Le résultat de ses précautions se voit encore aujourd'hui. Partout, en effet, les hommes de sa nation observent les mêmes règles sur l'unité de Dieu et sur la vie morale; rien n'a pu les amener à penser différemment, ni à s'écarter des Écritures, en dépit des nombreux sens (qu'elles présentent).

4. Car, suivant la règle qui leur a été transmise, ils s'efforcent de concilier les contradictions des Écritures, lorsque quelqu'un par hasard, ignorant les traditions (orales), reste interdit devant les paroles à plusieurs sens des prophètes.

5. Aussi ne permettent-ils à personne d'enseigner, avant qu'il ait d'abord appris comment il faut utiliser l'Écriture. C'est pourquoi, chez eux (on ne trouve) qu'un seul Dieu, une seule Loi, une seule espérance.

2. 1. Afin donc que les choses se fassent chez nous comme (autrefois) pour les soixante-dix, prends les mêmes précautions de secret (μετὰ τοῦ ὁμοίου τῆς ἀγωγῆς μυστηρίου) pour transmettre à nos frères les livres de mes *Kérygmes*, qui doivent servir de manuel pour les candidats à la carrière de l'enseignement.

2. Sans ces précautions, l'exposé de la vérité (ὁ τῆς ἀληθείας λόγος) se disperserait dans une grande variété de doctrines. Et cela, je n'ai pas besoin d'être prophète pour le savoir; je vois déjà le commencement du mal.

3. **Car certains de ceux qui viennent de la gentilité ont repoussé mon enseignement légitime** (τὸ δι' ἐμοῦ νόμιμον κήρυγμα), pour adopter l'enseignement (διδασκαλία) **illégitime et frivole de l'homme ennemi** (ἀνομόν τινα καὶ φλυαρώδη προσηκάμενοι διδασκαλίαν).

(1) Il lui arrive parfois de reprendre à son compte la controverse anti-paulinienne; mais uniquement pour exposer sa propre doctrine. Cf. *Hom.*, ii, 17.

4. **Et c'est de mon vivant que certains ont essayé, en dénaturant mes paroles par des interprétations habiles, de (me faire) abolir la Loi : ce serait, paraît-il, ma doctrine aussi, mais je n'oserais pas l'enseigner ouvertement!** (Cf. *Gal.*, II, 11-14.)

5. **Dieu m'en préserve : ce serait aller contre la Loi de Dieu, promulguée par Moïse** (cf. *Act.*, XXI, 21) **et assurée d'une durée sans fin, selon le témoignage de notre Maître, qui a dit : « Le ciel et la terre passeront, mais pas un iota ni un accent ne passeront de la Loi. »**

6. **Il a dit cela afin que tout s'accomplît** (ἵνα τὰ πάντα γένηται). **Mais eux, disposant, je ne sais comme, de mon esprit, entreprennent de donner aux paroles qu'ils m'ont entendu dire une interprétation plus sensée que la mienne, — alors que c'est moi qui les ai dites! — et ils présentent comme venant de moi des choses que je n'ai jamais pensées.**

7. Si donc, même de mon vivant, ils osent lancer de pareils mensonges, combien plus oseront le faire, lorsque je ne serai plus là, ceux qui viendront après moi.

3. 1. Pour éviter une chose pareille, j'ai cru bon de (te) demander que les livres de mes *Kérygmes*, que je t'envoie, ne soient communiqués à personne soit juif, soit étranger, avant de l'avoir éprouvé. Mais si quelqu'un, après l'épreuve, est jugé digne, alors transmets-lui (ces livres) suivant la méthode suivie par Moïse pour faire la transmission aux soixante-dix qui lui ont succédé dans la chaire.

2. Ainsi ils tiendront leurs engagements et transmettront partout la règle de la vérité (τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα παραδῶσιν), et interpréteront tout d'après notre tradition (πρὸς τὴν παράδοσιν ἡμῶν); ils ne tomberont pas dans l'ignorance, ne se laisseront pas entraîner dans l'erreur par les conjectures de leur imagination, et ne conduiront pas les autres dans le même abîme de perdition. Voilà : je t'ai dit clairement ma décision.

3. Toi, mon Seigneur, prends les mesures que tu jugeras convenables. Adieu.

Cette lettre de Pierre à Jacques, qui dans l'état actuel des textes, sert d'introduction aux *Homélies clémentines*, était auparavant censée accompagner l'envoi des *Kérygmes de Pierre*. Elle est étroitement liée à un récit intitulé par les critiques *Contestatio* ou *Diamarturia*. Dans ce récit, Jacques, après avoir lu aux presbytres de son église la lettre de Pierre, précise et complète les recommandations de ce dernier. L'épreuve prescrite par Pierre durera six ans, ou même dix ans selon les cas. On ne précise pas sur quoi portera cette épreuve; la *Contestatio* dit simplement qu'il ne faudra communiquer les *Kérygmes* « qu'à un homme de bien, pieux, se destinant à l'enseignement et chrétien circoncis » (1, 1; cf. 5, 2). Mais le contexte montre que deux vertus seront particulièrement surveillées : la docilité et la discrétion. Au terme de l'épreuve, — durant laquelle les livres des *Kérygmes* seront communiqués progressivement, au fur et à mesure que les deux vertus apparaîtront plus fermes (1, 1), — le candidat sera conduit au bord d'une eau vive, comme pour le baptême; et là, prenant à témoin le ciel, la terre, l'eau et l'air, il prononcera un engagement

solennel et minutieux, dont le but évident est de protéger les livres des *Kérygmes* contre toute adultération. Le candidat ne s'engagera pas à n'y rien retrancher : cela va de soi et est déjà acquis par la sévérité de l'épreuve; aussi bien, un passage de l'engagement (3, 3) prévoit que si le futur didascale éprouve quelque doute sur l'orthodoxie des *Kérygmes*, il rendra les livres à son évêque.

La lettre aussi réclame une extrême prudence et le plus grand secret. Néanmoins, on ne peut pas dire qu'il s'agisse d'un enseignement ésotérique, puisque les *Kérygmes* doivent servir de manuel, et qu'ils ne sont pas autre chose, apparemment, que la prédication officielle de Pierre; celui-ci ne dit nulle part qu'il ait pris lui-même les précautions qu'il réclame des autres. Mais l'auteur de la lettre exige que les livres qui contiennent « l'enseignement de Pierre » soient réservés à une élite restreinte, liée par le secret. Pourquoi le secret, puisque la doctrine doit être répandue? Derrière les raisons exprimées, n'y en aurait-il pas une autre, soigneusement tue, et qui, seule, explique la manœuvre? Sous le prétexte de sauvegarder un enseignement précieux (encore que méconnu), ne s'agirait-il pas d'expliquer à des lecteurs indiscrets comment et pourquoi ce même enseignement (tout différent des « kérygmes » habituels) est resté inconnu de la masse des fidèles et de tous les didascales pendant une ou plusieurs générations? Le caractère apocryphe de la lettre et de la *Contestatio* rend cette hypothèse plus que vraisemblable. Le faussaire entendait présenter sa propre doctrine comme le « canon de la vérité » (3, 2); il ne pouvait parvenir à ses fins et rendre acceptable ce pseudo-retour à la tradition, qu'en suggérant une argumentation très simple : si la tradition authentique ne concorde pas en tous points avec l'enseignement habituel, c'est que les précautions indispensables, exigées par Pierre et Jacques, ont été négligées. Les « erreurs » de l'enseignement habituel proviennent de cette négligence. Par bonheur, les livres authentiques ont été retrouvés!

Le texte même de la lettre comprend deux morceaux nettement différenciés : ici encore, l'auteur des *Kérygmes* a retenu et reproduit une argumentation venue d'ailleurs. Celle de l'auteur est simpliste et reste dans le vague : les précautions prises par Moïse pour la transmission de son enseignement, et suivies par les « hommes de sa nation », (c'est-à-dire les Juifs proprement dits, par opposition aux judéo-chrétiens), ont eu pour résultat que « les mêmes règles sont observées sur l'unité de Dieu et sur la vie morale », et cela, grâce aux « traditions » (orales) qui permettent de corriger « les paroles malsonnantes de l'Écriture ». D'où la nécessité de savoir lire les Écritures avant

de se lancer dans la carrière de l'enseignement. Cet exemple doit être suivi par les chrétiens, sous peine de voir fleurir « une grande variété de doctrines ». C'est ici que l'interpolation est introduite sous la forme d'un exemple concret. Après quoi, le début de la lettre est reproduit à peu près textuellement, suivant un procédé littéraire que nous avons déjà rencontré (*supra*, p. 531). La lettre se termine par la conclusion logique : le secret bien observé, joint à la fidélité à « notre tradition » (c'est-à-dire à la manière propre à l'auteur d'interpréter l'Écriture), assurera l'unité de doctrine. Aucune allusion n'est faite à une hérésie quelconque : aux yeux de l'auteur, est erroné tout ce qui n'est pas conforme aux « Kérygmes de Pierre » (autrement dit, à sa propre doctrine). S'écarter des *Kérygmes*, c'est tomber dans l' « ignorance », ou s'égarer dans des « divagations ». L'erreur, c'est tout ce qui diffère du « canon de la vérité »; et le chemin de l'erreur, toute interprétation de l'Écriture qui diffère de l'interprétation « traditionnelle » : entendez, celle qui élimine comme erronés les passages contraires à la dignité de Dieu et à la sainteté des prophètes.

Dans l'argumentation interpolée, il est encore question de l'Écriture, mais sous un tout autre angle. L'apôtre Pierre — puisque c'est lui qui est censé écrire — se plaint amèrement qu'on ait mal interprété ses paroles, et qu'on s'appuie sur cette interprétation fallacieuse pour « abolir la Loi » : « ce serait, paraît-il, ma doctrine, mais je n'oserais pas l'enseigner ouvertement ». Le grief est ici très précis, et il diffère du tout au tout des principes généraux d'herméneutique exposés plus haut. On se reporte ici à une situation historique, dont les données fournies par la lettre restent imprécises, mais que nous connaissons par ailleurs : la fameuse altercation entre Pierre et Paul, racontée par ce dernier dans son épître aux Galates (II, 11-14). Ce qui le prouve, c'est que la seconde partie de cette épître (III, 1 ss.) correspond précisément au grief formulé dans la lettre : Paul y démontre l'inutilité de la Loi, et même son opposition avec la foi nouvelle. Dans le récit de l'altercation, Paul ne dit pas précisément que Pierre songeait, lui aussi, à « abolir la Loi »; tout au contraire, en admettant que l'évangélisation des circoncis a été confiée à Pierre (*Gal.*, II, 7-9), il insinue et semble reconnaître une fidélité à la Loi qui ne saurait être blâmable, du moins chez les circoncis. Mais comme le « concile » de Jérusalem avait déjà, semble-t-il, tranché la question (*Act.*, XV, 19-21, 28-29; cf. XXI, 25), et que les « colonnes de l'Église, Jacques, Céphas et Jean » avaient admis la légitimité des vues pauliniennes, on pouvait voir dans le geste de communion fait par eux (*Gal.* II, 3) une sorte de complicité, sinon d'approbation. D'autre

part, si l'on s'en tient à la version paulinienne de l'incident d'Antioche, l'attitude de Pierre vis-à-vis des chrétiens hellénisants (« ceux de la gentilité » dans notre lettre) avait manqué de netteté, et même frisé la contradiction. Les chrétiens « venus de la gentilité » avaient donc quelques titres pour se réclamer de son attitude, sinon de ses paroles; et l'on sait assez, toujours par l'épître aux Galates, que les chrétiens judaïsants, en dépit des décisions officielles et de l'indulgence des « colonnes », n'avaient nullement désarmé; la divergence persistait entre les deux groupes, et elle ira s'accentuant de plus en plus jusqu'à la rupture définitive.

Nous avons ici un écho de ces luttes. Mais cet écho n'appartient pas au style irénique des *Kérygmes de Pierre;* il reflète le ton exact des polémiques, qui furent, nous le savons, virulentes de part et d'autre. Il faut donc restituer ce passage de la lettre à son véritable auteur : le pamphlétaire, dont nous avons déjà relevé le style incisif. L'indignation qui s'exprime ici lui appartient en propre. Et tout comme dans le Fragment I, la référence à l'épître aux Galates paraît certaine. Les polémiques directes étaient-elles closes au moment où l'auteur des *Kérygmes* composait son ouvrage? On ne saurait le dire en le lisant, car son but était bien plus d'exposer une « gnose » particulière, que de reprendre des débats anciens. Il est probable que, à son époque, les ponts étaient définitivement coupés entre chrétiens hellénisants et judéo-chrétiens. Une phrase de la lettre semble indiquer que la lutte durait encore : « Si donc, même de mon vivant, ils osent lancer de pareils mensonges, combien plus oseront le faire, lorsque je ne serai plus là, ceux qui viendront après moi! » Mais j'y verrais plutôt, soit un simple artifice littéraire, soit une indication d'auteur, soucieux de préciser le but de son travail : le dialogue n'existant plus avec l'adversaire, on oppose à sa doctrine pétrie d' « erreurs » et de « divagations » une doctrine conforme au « canon de la vérité ».

Cependant, le souvenir des luttes anciennes n'avait pas disparu, puisque notre faussaire a éprouvé le besoin, pour donner à son ouvrage apocryphe une apparence d'authenticité, de reprendre à son compte certains passages du pamphlet. Mais chez lui l'évocation de l'incident d'Antioche (présenté sous une forme qui est une réplique à *Gal.*, II, 11, 14) concourt, sans autre arrière-pensée, au but poursuivi : légitimer le retour à la « vraie tradition », en soulignant combien Pierre était déjà soucieux de maintenir l'exactitude de ses « kérygmes », et combien il protestait contre les manigances de l' « homme ennemi ».

Avouons que la manœuvre du faussaire était habile, et que, pour une fois, il a réussi à bien souder son interpolation.

***

Fragment IV

Hom., xi, 35, 2-6 (Rehm, p. 171, 9 ss.)

... Peu de jours après, Pierre, se tournant vers les presbytres en présence de toute l'assemblée, leur donna ainsi ses ordres :

3. « Notre Seigneur et prophète, qui nous a envoyés, nous a raconté comment le Malin, après quarante jours de (vaines) discussions, n'ayant rien pu contre lui, avait promis d'envoyer certains de ses sectateurs comme apôtres pour tromper (les hommes).

4. C'est pourquoi, ayez soin par-dessus tout de fuir tout apôtre, ou didascale, ou prophète, qui n'aurait pas auparavant soumis son kérygme à Jacques, appelé frère du Seigneur et chargé de gouverner l'église des Hébreux à Jérusalem, et qui se présenterait à vous sans témoignages (corr. μαρτυρίων) :

5. de peur que (le prince de) la Malice, qui a discuté pendant quarante jours avec le Seigneur et n'a rien pu contre lui, et qui fut plus tard « comme un éclair tombant du ciel sur la terre » (cf. *Lc.*, x, 18), n'envoie contre vous un prédicateur, [*comme il nous a envoyé Simon*], lequel, sous prétexte d'annoncer la vérité au nom de notre Christ, sèmera l'erreur (parmi vous).

6. Voilà pourquoi, celui qui nous a envoyés nous a dit : « Beaucoup viendront contre moi, couverts de peaux de brebis, mais au dedans ce sont des loups ravisseurs : à leurs fruits vous les reconnaîtrez » (cf. *Mt.*, vii, 15-16).

Rec., iv, 34-35.

... Dominus ergo noster, [unius Dei cultum confirmans], respondit ei : « Scriptum est : Dominum Deum tuum adorabis et illi soli servies (*Mt.*, iv, 10). Qua responsione deterritus (diabolus), [et metuens ne unius et veri Dei repararetur vera religio], festinat continuo emittere in hunc mundum pseudoprophetas et pseudoapostolos falsosque doctores, qui sub nomine quidem Christi loquerentur, daemonis autem facerent voluntatem.

35. Propter quod observate cautius, ut nulli doctorum credatis, nisi qui Jacobi fratris Domini ex Hierusalem detulerit testimonium, vel ejus quicumque post ipsum fuerit. [Nisi enim quis illuc ascenderit, et ibi fuerit probatus quod sit doctor idoneus et fidelis ad praedicandum Christi verbum; nisi, inquam, inde detulerit testimonium], recipiendus omnino non est; sed neque propheta, neque apostolus in hoc tempore speretur a vobis aliquis alius praeter nos. Unus enim est verus propheta, cujus nos duodecim apostoli verba praedicamus. Ipse enim est annus Dei acceptus, nos apostolos habens duodecim menses.

(Les passages entre crochets appartiennent à la polémique contre Simon le Magicien.)

Cette décision attribuée à Pierre se présente comme la suite logique du fragment III. Elle ne signifie pas, quoi qu'on en ait dit, que Pierre reconnaît à Jacques une primauté quelconque : Jacques est le chef d'une église particulière, celle « des Hébreux qui sont à Jérusalem ». Sans doute, sa qualité de « frère du Seigneur », et le fait qu'il gouverne dans la Cité sainte, — le concept d'église « mère de toutes les églises » n'apparaîtra que plus tard, lorsque se poseront les problèmes de prééminence, — confère à Jacques une autorité particulière. Mais aucun texte antique ne permet de le considérer comme chef de tous les chrétiens (ou même des judéo-chrétiens), et placé, par conséquent, au-dessus des apôtres. Et c'est faire trop de confiance à l'auteur des *Kérygmes* que de lui prêter des soucis ou des connaissances d'ordre historique, et de voir dans ce fragment le reflet d'une situation qui aurait été réelle du vivant de Jacques, ou même après sa mort. L'explication est beaucoup plus simple : s'il faut recourir à Jacques pour vérifier l'orthodoxie d'un enseignement, c'est que Jacques détient le « canon de la vérité », à savoir, les livres de *Kérygmes* envoyés par Pierre. Le modèle de l'orthodoxie se trouve dans ces livres, et non dans une décision plus ou moins arbitraire de Jacques : la lettre que nous venons d'étudier et la *Contestatio* qui lui fait suite ne laissent aucun doute à ce sujet. Le chef de l'orthodoxie, c'est Pierre, et non pas Jacques. Celui-ci, tout « frère du Seigneur » qu'il est, consent à suivre les dispositions arrêtées par Pierre pour la sauvegarde de *sa* doctrine (cf. *Contest.*, 1 et 5). Il ne pouvait en être autrement dans la pensée du faussaire : du moment qu'il plaçait son ouvrage sous le nom et le prestige du chef des apôtres, il fallait bien que ce prestige fût incontestable et incontesté à tous égards. Dans la pensée du faussaire, — et cette idée, qui est nouvelle, connaîtra le plus grand succès chez les gnostiques du IIe siècle, — le « canon de la vérité » ne se trouve pas dans une tradition orale, contrôlée et maintenue par une autorité officielle (c'est ce qu'il dit, mais il n'en pense pas un mot), elle est dans un *écrit* (le sien), qui se suffit à lui-même et n'a besoin, pour tout contrôle, que d'être conservé intact.

Dans ce fragment IV, un seul détail pourrait provenir du pamphlet primitif : l'exigence d'un « témoignage » signé par Jacques. L'usage de réclamer des lettres « testimoniales » aux prédicateurs ambulants devait remonter très haut, puisque Paul avait dû se défendre de n'en point posséder (*II Cor.*, III, 1-3; cf. *Act.*, XXVIII, 21). Le pamphlétaire, au courant de ce détail, se devait de le souligner. L'auteur des *Kérygmes*, lui, n'a pas jugé bon de reprendre cet argument de polémique : nous le savons déjà, ces luttes anciennes ne l'intéressaient

que médiocrement; son souci allait à la propagande, et non à la démolition. S'il conserve l'exigence du « témoignage », c'est uniquement pour mieux assurer le succès de sa propre doctrine. Tout apôtre, prophète ou didascale, devra, avant d'enseigner, soumettre son « kérygme » à Jacques (par écrit évidemment), afin que celui-ci le confronte avec le « canon de la vérité », c'est-à-dire les *Kérygmes de Pierre*. Tout apôtre, prophète ou didascale... Il ne s'agit plus de l' « homme ennemi » : l'adversaire à combattre, ou mieux à supprimer avant même qu'il puisse se poser en adversaire, c'est tout propagandiste qui changerait quoi que ce soit à la doctrine rendue officielle. Encore la mention des « apôtres » et des « prophètes » n'est-elle là que pour donner à la pseudo-décision une couleur archaïque, c'est-à-dire un cachet d'authenticité.

Peut-être, à la rigueur, trouverait-on un souvenir de la lutte anti-paulinienne dans le passage conservé par les *Recognitiones* : Unus enim est verus propheta, cujus nos duodecim apostoli verba praedicamus : ipse enim est annus Dei acceptus, nos apostoli duodecim menses. Puisqu'il n'y a que douze mois dans l'année, il ne peut y avoir que douze apôtres; et puisque Judas a été officiellement remplacé (cf. *Act.*, I, 15 ss.), Paul ne saurait être qu'un pseudo-apôtre. Mais l'allusion, — si allusion il y a, — reste si discrète, qu'on peut se demander dans quelle mesure elle fut consciente et délibérée.

***

Si cette analyse des quatre fragments a atteint son but, on peut reconstituer de la façon suivante l'origine des *Kérygmes de Pierre*.

A leur source première il faut placer la lutte qui opposa, dès les débuts, les chrétiens venus de la gentilité et les chrétiens venus du judaïsme. Les *Actes des apôtres* (canoniques) et les Épîtres de saint Paul indiquent en maints passages que cette lutte fut très vive au sujet de l'attitude à tenir vis-à-vis des préceptes de la Loi : rejet absolu suivant les premiers, obéissance rigoureuse suivant les seconds. On sait que le concile de Jérusalem avait tranché le débat par une solution de compromis, qui accordait à Paul l'essentiel de ses demandes; mais on sait aussi que cette décision officielle n'avait nullement calmé les esprits. Le moment le plus aigu du conflit doit se situer lors du dernier voyage de Paul à Jérusalem et de son arrestation (*Act.*, XXI, 15-24, 35). Les points de vue respectifs sont très exactement définis par Jacques et les presbytres, qui viennent de recevoir la visite de

Paul, et de le féliciter pour les succès de son apostolat auprès des gentils (*Act.*, XXI, 20 ss.) :

> « Tu vois, frère, combien de milliers de Juifs ont embrassé la foi, et tous se montrent pleins de zèle pour la Loi (ζηλωταὶ τοῦ νόμου). Or ils ont entendu dire à ton sujet que tu entraînes les Juifs qui vivent parmi les païens à se séparer de Moïse (ἀποστασίαν διδάσκεις ἀπὸ Μωϋσέως), en leur disant de ne plus circoncire leurs enfants et de ne plus suivre les coutumes. Que faire donc ? (Sans nul doute la foule se rassemblera lorsqu')on saura ton arrivée. Fais donc ce que nous allons te dire. Nous avons ici quatre hommes liés par un vœu. Prends-les avec toi, purifie-toi en même temps qu'eux, et charge-toi des frais [pour la cérémonie] lorsqu'ils se raseront la tête. Ainsi tous sauront qu'il n'y a rien de vrai dans ce qu'ils ont entendu dire à ton sujet, mais que toi aussi tu te conduis en fidèle observateur de la Loi. Quant aux gentils qui ont embrassé la foi, nous leur avons transmis nos décisions : s'abstenir des viandes immolées aux idoles, du sang, des chairs étouffées et de l'impudicité.

Dans ce texte on distingue deux attitudes différentes chez les judéo-chrétiens : d'un côté celle des dirigeants (Jacques et les presbytres), d'un autre côté celle de la communauté proprement dite (les milliers de convertis). Pour les dirigeants, la question est tranchée et il n'y a plus à y revenir : les chrétiens issus du paganisme doivent s'en tenir aux décisions du concile. De plus, les dirigeants n'ignorent rien des thèses pauliniennes sur la justification par la Loi et par la foi (cf. *Gal.*, III, 11 ss., 24 ss.; *Rom.*, III, 20; X, 4, etc.), et ils se gardent d'ouvrir un débat à leur sujet. On les voit plus préoccupés d'administration que de doctrine, uniquement soucieux de maintenir une paix difficile entre les esprits. Non seulement ils ne prennent pas au tragique la fausse situation où s'est engagé leur encombrant visiteur, mais ils distinguent soigneusement entre sa prédication et sa conduite : il a beau médire de la Loi lorsqu'il parle aux païens; en ce qui le concerne personnellement, il continue à vivre comme les Juifs. Ils lui proposent sans hésiter un acte public de judaïsme (et l'un des plus solennels qui soient), et Paul sans hésiter suit leurs conseils. Mais la masse des judéo-chrétiens, restés d'autant plus fidèles à la Loi qu'ils vivent au centre même du judaïsme, ne connaissent pas ou n'admettent pas ces subtilités. Pour eux, pas de salut possible en dehors de la Loi; dans la Loi elle-même pas un iota ne doit être changé : la foi nouvelle s'insère dans le judaïsme sans le détruire; elle est un prolongement, et non pas une révolution. Pour eux, Paul, qui a osé toucher à la circoncision et aux coutumes, ne saurait être qu'un adversaire dangereux, l' « homme ennemi ». On ne dit pas

qu'ils aient participé à l'émeute dans le temple; mais on ne dit pas non plus qu'ils se soient tenus à l'écart. Ce qu'il y a de sûr, c'est que les dirigeants de la communauté chrétienne n'ont pas osé ou n'ont pas pu intervenir d'une façon ou d'une autre en faveur du prisonnier; et cette abstention en dit long sur les limites de leur autorité auprès des « zélateurs de la Loi ». (Comparer avec *Act.*, v, 22-23; xii, 5.)

C'est pour ces derniers et par un de ces derniers que fut écrit le pamphlet dont nous avons cru retrouver quelques débris. Il paraît difficile de préciser davantage. Le ton du pamphlet, les apostrophes directes à l'adversaire, les imputations faites contre des faits récents postulent une date de composition très proche des événements. En outre, on incline vers une date antérieure au drame que nous venons d'évoquer : Paul faisant un scandale dans le temple, Paul arrêté par les autorités romaines et traduit devant le Sanhédrin, Paul invoquant sa qualité de citoyen romain (autant dire d'anti-juif) pour échapper à un juste châtiment, et, pour finir, Paul en appelant à César contre le verdict de ses coreligionnaires! On imagine mal que le pamphlétaire ait omis d'exploiter de pareils détails, si favorables à sa thèse, s'il les avait connus (et comment aurait-il pu les ignorer?). On n'imagine pas davantage que l'auteur des *Kérygmes* les ait négligés, s'il les avait trouvés dans le pamphlet : des évocations historiques d'une telle précision et d'une telle gravité fournissaient la meilleure garantie d' « authenticité ». Mais, d'autre part, une pareille hypothèse postule que le pamphlet ait été rédigé du vivant de Paul et aussi, par conséquent, de Pierre. Et l'on ne peut éviter ce dilemme : ou bien le pamphlet est authentique et a Pierre pour auteur; ou bien un faussaire a eu l'audace d'utiliser le nom et l'autorité de Pierre à l'insu de celui-ci. La première solution est inacceptable. Nous sommes très mal renseignés sur l'activité apostolique et le *curriculum vitae* de Pierre; mais le peu que nous en connaissons et, en particulier, sa présence au concile de Jérusalem, la thèse qu'il y soutint, sa première attitude lors de l'incident d'Antioche, obligent à lui prêter une opinion identique à celle de Jacques et des presbytres de Jérusalem, que nous avons analysée plus haut. La seconde solution pourrait bien être moins invraisemblable qu'il ne paraît à première vue. Rien n'oblige à croire que Pierre ait connu le pamphlet : lors de sa parution, il pouvait avoir quitté la Palestine, sans esprit de retour, depuis une ou plusieurs années. Par ailleurs, nous connaissons l'audace des judaïsants, qui ne craignaient pas de se présenter comme les tenants de l'orthodoxie, bien qu'ils connussent les déci-

sions prises par les autorités officielles. De toutes façons, la date du pamphlet ne peut guère s'écarter des heures les plus chaudes de la lutte contre le paulinisme.

Les années passèrent. Malgré l'absence de documents précis, il est facile de deviner que la propagande paulinienne, avec sa nouveauté radicale par rapport au judaïsme, devait rencontrer dans les milieux helléniſtiques un succès plus facile que le rigorisme et le littéralisme des judaïsants. Et puis, le corpus paulinien, déjà constitué ou en train de se constituer, présentait un ensemble doctrinal, une γνῶσις dont on aurait vainement cherché l'équivalent chez les judéo-chrétiens. Il était fatal que, chez ces derniers, des esprits ouverts aux besoins de la propagande sentissent les inconvénients d'une pareille lacune. Le vieux pamphlet, improvisé dans la chaleur de la lutte, faisait piètre figure à côté des puissantes constructions intellectuelles dont se nourrissaient la pensée et l'apostolat des églises helléniſtiques. On ne combat pas une « gnose » par des injures ou de simples dénégations, mais en la remplaçant par une autre « gnose ». De ce besoin devait sortir, par une sorte de nécessité vitale, l'ouvrage apocryphe intitulé *Kérygmes de Pierre.*

Ce n'est pas ici le lieu d'étudier par quelles méthodes l'auteur a poursuivi son but, ni à quels concours il a fait appel. Mais on ne saurait éviter la question de date. La plus grande confusion règne à ce sujet, car presque tous les critiques, en admettant que le livre des *Kérygmes* avait été composé (ou plutôt compilé) en vue de combattre le marcionisme, dirigeaient la recherche par un postulat gratuit, dont on s'étonne qu'ils n'aient pas saisi la surprenante fragilité (1). J'admettrai ici que la doctrine attribuée dans les *Kérygmes* à Simon le Magicien ne présente que de vagues traits de ressemblance avec la doctrine authentique de Marcion (ce qui me paraît l'évidence même), et que la réfutation proprement dite de Simon n'appartient pas aux *Kérygmes* primitifs, (sensiblement plus courts que les reconstitutions proposées par Waitz et Schoeps) : sur ce point, je donne entièrement raison à Cullmann et à Molland (cf. *supra*, p. 517). Le problème, ainsi dégagé de tout élément adventice, peut être énoncé en ces termes : existe-t-il une doctrine (ou, plus exactement, un ensemble doctrinal) dont on puisse dire, avec une quasi-

(1) On trouvera un bon résumé de leurs arguments dans Schoeps, *op. cit.*, pp. 53-55, et Exk. v, p. 381 ss. Je me contenterai de noter ici que ces arguments renvoient à des ouvrages antiques qui ont pratiquement disparu et dont, par suite, on ne saurait avoir une idée suffisamment précise. Il semble préférable de s'en tenir, tout d'abord, aux textes connus et de les exploiter jusqu'à complet épuisement. On sait aussi que, dans ces problèmes de filiations, la difficulté consiste à définir la direction des parentés.

certitude, que certains éléments essentiels en ont été empruntés aux *Kérygmes de Pierre?* Si, par ailleurs, ce système postérieur aux *Kérygmes* peut être daté avec une approximation suffisante, on tient le *terminus ad quem*, le *terminus a quo* étant fourni par la prise de Jérusalem en 70 (cf. *Rec.*, I, 37-39).

Les doctrines des Elchasaïtes nous sont connues surtout par l'*Elenchos* du pseudo-Hippolyte (l. IX, c. 13-17; WENDLAND, 251-255) et le *Panarion* d'Épiphane (*Her.*, XIX, et LIII; K. HOLL, t. I, 217-224; t. II, 314-317). Eusèbe, qui n'en connaissait pas grand-chose, se contente de citer un fragment d'une homélie d'Origène (*H. E.*, VI, 38). Théodoret leur consacre une courte notice (*Haer. Fab.*, l. II, c. 7), où il insère, à son habitude, quelques détails inconnus de ses prédécesseurs. L'*Elenchos* a conservé des extraits du livre attribué à Elchasaï. Épiphane assure avoir consulté ce livre, ainsi que d'autres en usage dans la secte et que signale aussi Théodoret. Depuis Épiphane, maints auteurs ont signalé la parenté qui unit les apocryphes clémentins à certaines doctrines d'Elchasaï; mais, pour eux, le problème de la filiation ne se posait pas, car il était résolu d'avance par l'antériorité d'Elchasaï. Il vaut la peine, néanmoins, de l'étudier avec quelque détail.

Signalons d'abord les traits de parenté qui ne permettent pas de conclure dans un sens ou dans l'autre. Que l'auteur des *Kérygmes*, aussi bien qu'Elchasaï, rejette la plus grande partie de l'Écriture et n'utilise que « la Loi » (en fait, le Pentateuque), qu'il rejette — nous avons vu avec quelle vigueur! — les épîtres de saint Paul (cf. ÉPIPHANE, XIX, 5, 1; LIII, 1, 7; EUSÈBE, VI, 38; THÉODORET, II, 7), c'est là une attitude qui n'a rien d'original et que devaient imiter, à des degrés divers, toutes les sectes judéo-chrétiennes. On peut dire la même chose pour l'usage fréquent des bains rituels distincts du baptême proprement dit (*Hom.*, IX, 23, 3; X, 1; XXVI, 2; XI, 1; etc. — *Elenc.*, IX, 15; THÉODORET, II, 7) : la source commune se trouve dans l'essénisme. Que le baptême soit précédé d'une catéchèse, qu'il obtienne la rémission des péchés, qu'il s'accompagne de repentir avec la promesse de ne plus pécher, qu'il introduise à la « communion avec les justes » (*Rec.*, III, 67; *Hom.*, III, 73; XVII, 7; XIII, 19, etc. — *Elenc.*, *ibid.*), ces traits se retrouvent dans toutes les liturgies baptismales, à quelque église qu'elles appartiennent. La recommandation du mariage et la condamnation du célibat (*Epist. Clementis*, 7, 1; *Hom.*, III, 68; — ÉPIPHANE, XIX, 1, 7) sont un héritage direct du plus pur judaïsme. Le rejet des sacrifices, remplacés par

les ablutions rituelles ou par le baptême (*Rec.*, I, 39; *Hom.*, III, 52,1; Épiphane, XIX, 3, 6), existait déjà dans la Secte de l'Alliance.

Mais voici des traits de parenté où la direction de l'emprunt se manifeste à sens unique. Le livre d'Elchasaï, tout comme celui des *Kérygmes*, devait demeurer secret, et ses détenteurs s'engageaient à ne le communiquer à personne (*Elenc.*, IX, 17, 1) : preuve de l'importance exceptionnelle accordée, chez les uns comme chez les autres, au « canon de la vérité ». Mais les raisons qui motivaient cette attitude commune différaient, parce que l'origine des deux livres n'était pas la même. Pour l'auteur des *Kérygmes*, nous l'avons vu, il s'agissait de sauvegarder la doctrine du « Vrai Prophète », en ramenant l'enseignement traditionnel à sa pureté primitive. Le respect n'allait donc pas au livre lui-même, considéré comme tel, mais à la doctrine du Maître, que les *Kérygmes* auraient mieux conservée; aux yeux de l'auteur et des lecteurs, le livre n'était rien de plus qu'un manuel d'enseignement, et le secret dont il fallait l'entourer, rien de plus qu'une mesure de précaution. Le livre d'Elchasaï, au dire de ses détenteurs, « était tombé du ciel » (Eusèbe, VI, 38); au dire de son auteur, il avait été dicté par deux anges d'une taille gigantesque, qui étaient le Fils de Dieu et l'Esprit saint (*Elenc.*, 13, 2-3). Certains critiques ont ironisé à propos de ces deux anges, ou leur ont cherché des antécédents bibliques. Pourquoi ne pas voir, dans ce souci de placer le Fils de Dieu et l'Esprit saint au delà de toute commune mesure avec les êtres humains, les premiers balbutiements d'une théologie trinitaire, totalement absente des *Kérygmes de Pierre* (sauf dans les allusions à la formule baptismale, qui prennent, de ce fait, une allure d'interpolations ou de remaniements). De toutes façons, tandis que l'origine des *Kérygmes* restait humaine, celle du livre d'Elchasaï était divine. Aussi la vénération, qui entourait ce livre, dépassait-elle de très loin un simple souci de fidélité : c'était la vénération due aux choses sacrées. Autre conséquence : pour les disciples d'Elchasaï, le « livre tombé du ciel » n'est pas un ouvrage inspiré, à ranger parmi tant d'autres; il est « le Livre » par excellence, celui qui contient toute la vérité, qu'il faut connaître et qu'il suffit de connaître pour être baptisé, c'est-à-dire sauvé (*Elenc.*, IX, 15, 1 et 3). L'auteur des *Kérygmes* avait des horizons plus modestes : à ses yeux, le livre fondamental restait celui de Moïse (le livre de la Loi), corrigé, il est vrai, et complété par l'enseignement du « Vrai Prophète ». Les *Kérygmes de Pierre* n'ont d'autre prétention (à en croire l'auteur), que d'expliquer ce qui existait déjà. Les points de vue ne sont plus les mêmes; l'amplification est évidente : elle se trouve du côté d'Elchasaï.

Les *Kérygmes de Pierre* et le livre d'Elchasaï se ressemblent encore par leur manière de ne voir en Jésus qu' « un homme comme tous les autres » (*Elenc.*, IX, 14, 2; cf. *supra*, p. 529) : mais ce vocabulaire insuffisant se précise dans le contexte doctrinal qui l'entoure, et qui présente, chez les deux auteurs, de telles similitudes, que l'idée d'un emprunt s'impose à l'esprit : la théorie proposée est trop originale, pour s'expliquer par un parallélisme accidentel, ou par le recours à une source commune. Nous lisons, en effet, dans l'*Elenchos* (IX, 14, 1) : « Il dit que le Christ... est né bien des fois et qu'il naît, qu'il est apparu et qu'il grandit, allant de naissance en naissance, et passant de corps en corps » (ἀλλάσσοντα γενέσεις καὶ μετενσωματούμενον). Épiphane, dans *Haer.*, XIX, 3, 4, se plaint de n'avoir pas clairement saisi si l'appellation « grand Roi qu'est le Christ » s'applique à Jésus; il incline à croire que le « Christ » est un autre être, encore à venir, (τινὰ ἕτερον σημαίνων ἢ προσδοκῶν); mais dans *Haer.*, LIII, 1,8-9 il précise : « (Les disciples d'Elchasaï) confessent le Christ, du moins quant au nom, disant qu'il est une créature et qu'il est apparu à diverses reprises (καὶ ἀεί ποτε φαινόμενον). Il aurait d'abord été formé lui-même dans Adam (καὶ πρῶτον μὲν πεπλάσθαι αὐτὸν ἐν τῷ Ἀδάμ), puis il aurait dévêtu le corps d'Adam, et s'en revêtirait à nouveau chaque fois qu'il le désire » (ἐκδύεσθαι δὲ αὐτὸν τὸ σῶμα τοῦ Ἀδὰμ καὶ πάλιν ἐνδύεσθαι, ὅτε βούλεται) (1). Théodoret (II, 7), après avoir distingué un Christ supérieur et un Christ inférieur (Χριστὸν δὲ οὐχ ἕνα λέγουσιν, ἀλλὰ τὸν μὲν ἄνω, τὸν δὲ κάτω), continue : « Il a habité autrefois en beaucoup (d'hommes), ensuite il est descendu. Tantôt il dit que Jésus est un être divin (ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναί φησι), tantôt il l'appelle « Esprit » (πνεῦμα καλεῖ)... Il dit aussi qu'il s'incarne à nouveau (καὶ τοῦτον δὲ πάλιν μετενσωματοῦσθαι), qu'il va de corps en corps (καὶ εἰς ἄλλα ἰέναι σώματα), et qu'à chaque époque il se montre de diverses manières (καὶ καθ' ἕκαστον καιρὸν

(1) Epiphane parle encore d'Elchasaï à propos des Ébionites (*Haer.*, XXX, 3, 2-6) : « ... Certains d'entre eux disent aussi qu'Adam était le Christ, le premier (homme) formé par Dieu et animé par son souffle. D'autres parmi eux disent bien que (le Christ) est d'en haut (ἄνωθεν), mais (ils ajoutent) qu'il a été créé avant toutes choses, qu'il est esprit (πνεῦμα), qu'il est au-dessus des anges et maître de toutes choses ((πάντων τε κυριεύοντα), qu'il est appelé Christ, et que sa part est de (vivre) là-haut dans l'éternité (τὸν ἐκεῖσε δὲ αἰῶνα κεκληρῶσθαι). Il vient ici-bas (ἐνταῦθα) lorsqu'il le veut. Comme il est descendu dans Adam, il s'est aussi manifesté aux patriarches, revêtu du corps (d'Adam). Après avoir visité Abraham, Isaac et Jacob, ce même (Christ) est venu aux derniers jours; il a revêtu le corps même d'Adam, s'est montré aux hommes, a été crucifié, est ressuscité et s'est élevé (au ciel). Mais, par ailleurs, ils disent aussi, suivant leur fantaisie : « Non, mais l'Esprit (τὸ πνεῦμα) est venu vers lui, (l'Esprit) qui est le Christ et qui a revêtu celui qu'on appelle Jésus. » Ce texte marque un développement certain sur le système d'Elchasaï : ici Jésus, dans les deux systèmes résumés par Épiphane, est identifié avec le Christ. Les Ébionites ne se sont pas contentés d'emprunter le livre d'Elchasaï, ils l'ont retouché et complété.

διαφόρως δείκνυσθαι). Nous retrouvons ici la doctrine des incarnations multiples, déjà signalée au Fragment II. En l'absence du texte original, il est impossible d'établir une comparaison précise et détaillée; mais un trait, souligné par nos trois témoins, mérite d'être retenu. Dans le livre d'Elchasaï, l'appellation de « Christ » désignait l'être qui s'est incarné à plusieurs reprises. Que ce « Christ » ait été le « Fils de Dieu » ou l' « Esprit saint » (c'est-à-dire l'un ou l'autre des deux anges qui ont dicté le livre d'Elchasaï), Théodoret n'a pas pu le discerner, et il est probable que le livre lui-même devait manquer de précision à ce sujet : les compilateurs de cette époque se préoccupaient peu d'harmoniser leurs emprunts (1). Du moins, chez Elchasaï, avons-nous affaire à un être bien identifié, sinon à une hypostase divine. Dans les *Kérygmes de Pierre*, nous l'avons vu, non seulement le « Christ » n'est pas désigné clairement (on ne lit que le déterminatif τὸ ἅγιον Χριστοῦ πνεῦμα et le participe χρισθείς), mais l'être mystérieux aux incarnations successives n'a pu être identifié avec certitude; sa personnalité se distingue mal d'un simple attribut divin, et le titre de « Christ » ne lui est attribué qu'au terme de ses incarnations. On perçoit donc un développement très net de la doctrine, et il se trouve chez Elchasaï.

La théorie et la liturgie du baptême, dans les *Kérygmes de Pierre*, ont subi trop de remaniements pour qu'il soit possible de les étudier ici (2). Il en reste néanmoins un débris précieux. Lors de la Promesse solennelle (*Contest.*, 1,2), le candidat à l'enseignement est « conduit à un fleuve ou une fontaine, c'est-à-dire à une eau vive, à l'endroit où s'opère la régénération des justes; on ne lui demande pas de prêter serment, puisque cela n'est pas permis, mais de se tenir debout auprès de l'eau, et de *prendre à témoin* (ἐπιμαρτύρασθαι), *comme on nous l'a demandé à nous-mêmes, lors de notre régénération*, (pour la promesse)

(1) Épiphane dit cependant à propos des Ébionites (*Haer.*, xxx, 17, 6) : « (Les Ébionites ont emprunté) à Elchasaï cette fable : ils pensent que le Christ est une sorte de statue (ἐκτύπωμα) à forme humaine, (mais) invisible aux hommes, haute de quatre-vingt-seize milles, ou vingt-quatre schènes, large de six schènes ou vingt-quatre milles; pour l'épaisseur la mesure est différente. Près de lui se tient l'Esprit saint, sous une forme féminine, (mais) invisible, et de dimensions égales. » L'*Elenchos* (ix, 13, 2) donne des mesures analogues, mais chez lui l'être gigantesque est un « ange », et non pas le Christ. Ici encore, les Ébionites ont complété et précisé le livre d'Elchasaï.

(2) Il faudrait un long article pour exposer les motifs de cette affirmation. Sur ce point particulier, je ne suis pas d'accord avec E. Molland, *La circoncision, le baptême et l'autorité du décret apostolique* (*Actes*, *XV*, 28 *sq.*) *dans les milieux judéo-chrétiens des Pseudo-Clémentines*. Pour le baptême, puisque Elchasaï a puisé dans les *Kérygmes*, il peut fort bien leur avoir emprunté sa liturgie baptismale; indice sérieux : la formule de l'engagement dans *Contestatio*, 1, 2; 2, 1. Quant à la circoncision, si l'auteur des *Kérygmes* avait accepté les décisions du décret apostolique (c'est-à-dire admis, sur les points essentiels, la légitimité des idées pauliniennes), pourquoi aurait-il dirigé son ouvrage contre l' « homme ennemi »?

de ne plus pécher. » La promesse de ne plus pécher constituait l'un des moments essentiels de l'initiation baptismale dans toutes les liturgies antiques. La nouvelle cérémonie, organisée par Jacques, est donc copiée sur celle du baptême, et la formule du second engagement reproduit celle du premier (ὡς καὶ αὐτοὶ ἀναγεννώμενοι... ἐποιήσαμεν). C'est ce qui donne tant de prix à cette formule, car le récit continue (2, 1) : « Il devra dire : Je prends à témoin le ciel, la terre, l'eau, qui contiennent toutes choses, et, outre tous ces (éléments), l'air aussi qui pénètre partout et sans lequel je ne puis respirer, etc... ». Une formule analogue sert à introduire les malédictions finales (4, 2) : « Si je viole mes engagements, que l'univers entier (τὸ πᾶν) soit mon ennemi, et l'éther (ou l'air) qui pénètre tout, et le Dieu qui est au-dessus de tout, le plus puissant et le meilleur de tous (les êtres)! » La prohibition du serment (entendu au sens strict) s'inspire probablement de *Matthieu*, v, 33-37 (ou plutôt de sa source), et peut s'expliquer par un sens très aigu de la transcendance divine : il ne sied pas de prendre Dieu comme témoin, même pour les promesses les plus sacrées. Mais on prend à témoin l'ensemble de la création (τὸ πᾶν), personnifiée en quelque sorte par les quatre milieux qui « renferment toutes choses » : le ciel, la terre, l'eau et l'air (la substance des choses étant constituée aussi par le mélange de quatre éléments : le chaud, le froid, l'humide et le sec, *Hom.*, xix, 12,3; xx, 3,8). L'idée est originale et assez imprévue, mais ses contours sont nets et ne laissent place à aucune hésitation. Le livre d'Elchasaï présentait, pour la promesse baptismale, une formule analogue à celle de la *Contestatio*, mais plus développée. Les témoins invoqués ne sont plus au nombre de quatre, mais de sept : le *ciel*, l'*eau*, les esprits saints (τὰ πνεύματα τὰ ἅγια), les anges de la prière, l'huile, le sel et la *terre* (*Elenc.*, ix, 15, 2 et 5). Le principe qui commande de faire appel à ces témoins, doit être le même que dans la *Contestatio;* interdiction des serments qui en appellent à Dieu. La parenté des formules est évidente, mais des éléments superflus ont été introduits dans celle d'Elchasaï, et la réalisation ne conserve plus la pureté du dessin original, parce qu'Elchasaï, préoccupé de la mystique des nombres (*Elenc.*, ix, 14, 4), a voulu remplacer le nombre quatre, purement accidentel dans la *Contestatio*, par le nombre sept, d'un symbolisme plus riche. Mais il l'a fait maladroitement, et non sans quelque distraction : le témoin « air » a disparu, remplacé peut-être par les « esprits saints » ou par les « anges de la prière » (on voit mal ce qui distingue ceux-ci de ceux-là); l'huile et le sel doivent être ceux qui servaient à l'administration du baptême. Finalement, aucune idée générale, aucun

plan d'ensemble ne permettent d'introduire un ordre quelconque dans cette réunion hétéroclite de témoins. Pourquoi ceux-ci, plutôt que d'autres? Impossible de le savoir (1). Elchasaï lui-même devait avoir saisi la fragilité d'une pareille μαρτυρία, car il exigeait en plus, pour le baptême, « la présence de deux ou trois témoins », tout à fait humains, ceux-là! (*Elenc.*, IX, 15, 3.) Preuve flagrante que, non seulement il connaissait la formule de la *Contestatio*, mais qu'il n'y avait rien compris. A l'inverse, comment concevoir que l'auteur des *Kérygmes* ait pu tirer son système cohérent du fatras d'Elchasaï? Bien mieux, dans l'elchasaïsme, tel que le décrit l'*Elenchos* (15, 4), la promesse baptismale se transformait en une formule magique, destinée à combattre toutes sortes de maladies (2). Ceci achève de montrer de quel côté se situe l'emprunt.

Ce point acquis, il devient possible de proposer une date. La plupart des critiques, malgré quelques réticences, tiennent pour valables les données historiques fournies par l'*Elenchos* (IX, 13, 3; 16, 4) à propos d'Elchasaï : celui-ci aurait prêché sa doctrine et écrit son livre, sinon « la troisième année du règne de Trajan » (101), comme l'assure son disciple Alcibiade, du moins dans le premier quart du second siècle. Il faut donc placer la composition des *Kérygmes de Pierre*, sous leur forme primitive (c'est-à-dire débarrassés de la controverse contre Simon le Magicien), à la fin du premier siècle. Cette date reculée pourra surprendre les critiques familiarisés avec les études antérieures sur le sujet; elle présente, pourtant, l'avantage de simplifier le problème qui se pose, lorsqu'on étudie les relations entre les *Kérygmes de Pierre* et les grands systèmes gnostiques, car elle élimine l'hypothèse, difficilement acceptable, d'une évolution régressive.

Peut-on aller plus loin, et hasarder un nom d'auteur (3)? Je ne le

(1) Les Ébionites avaient essayé d'introduire un peu d'ordre, à défaut de logique, dans la liste des « témoins » invoqués par Elchasaï. Épiphane a reproduit leur liste dans le récit des ablutions médicales, copiées (dans l'*Elenchos*) sur le modèle de l'ablution baptismale, (*Panarion*, XXX, 17, 4) : « Lorsque l'un d'eux est malade ou a été mordu par un serpent, il descend dans l'eau. Là il invoque les (puissances) désignées par Elchasaï, à savoir : le ciel et la terre, le sel et l'huile, les vents et les « anges de la justice », comme ils disent, le pain et l'eau. » Puis il se met à dire : « Secourez-moi, et enlevez-moi ce dont je souffre. » — La succession des « témoins » est meilleure que chez Elchasaï, des changements ont été faits suivant la même inspiration (aux deux témoins du baptême s'ajoutent les deux témoins de la communion eucharistique), mais le symbolisme du nombre sept a disparu, puisque les « témoins » sont ici au nombre de huit, et on s'éloigne encore davantage des idées qui avaient inspiré la liste de la *Contestatio*.

(2) On doit ajouter que cette transformation peut avoir été faite par Alcibiade, ou par quelque autre disciple d'Elchasaï. Mais on reste perplexe, car le livre d'Elchasaï, à en croire l'*Elenchos* (14, 2; 16, 2), contenait des éléments empruntés à l'astrologie, à la magie, aux sciences occultes, à la mystique des nombres, etc. Il ne présentait pas une « gnose » véritable, comme le livre des *Kérygmes*, mais un syncrétisme d'assez mauvais aloi.

(3) Hégésippe, dans un passage conservé par Eusèbe (*H. E.*, IV, 22, 5; cf. III, 32, 8), fait

pense pas. L'auteur des *Kérygmes* avait d'excellentes raisons de garder l'anonymat : il voulait que son ouvrage fût reçu comme l'enseignement authentique de Pierre, rédigé par ce dernier et envoyé à Jacques de Jérusalem. Sa supercherie littéraire allait réussir au delà de toute espérance. Le premier remanieur s'y laissa prendre, en créant à son tour l'*Itinéraire de Pierre;* de même, après lui, l'auteur du *Roman pseudo-clémentin.* Saint Épiphane et bien d'autres à sa suite (jusqu'à certains critiques modernes) ont vu dans le *Roman* un ouvrage orthodoxe, farci d'interpolations judéo-chrétiennes. Cette illusion explique le dessein des derniers remanieurs : corriger les endroits hérétiques, n'était-ce pas ramener le *Roman* écrit par Clément, disciple de Pierre, à sa pureté première? Mais on voit aussi pourquoi les *Homélies* et les *Reconnaissances* resteront toujours d'un usage difficile. Source excellente, et sans doute la meilleure, pour connaître les idées qui avaient cours, à partir du second siècle, dans certains milieux judéo-chrétiens, il faudra les lire avec méfiance chaque fois qu'elles s'écartent des autres sources, pour rejoindre les thèses de la Grande Église. La prudence commande de situer les passages trop nettement orthodoxes au dernier étage d'une construction plusieurs fois remaniée de fond en comble.

A. Salles.

remonter toutes les hérésies à un certain Thébouthis de Jérusalem, qui, mécontent de n'avoir pas été fait évêque, « commença à souiller (l'Église) parmi le peuple, en exploitant les sept sectes (juives) dont il faisait partie ». Ce renseignement est assez suspect, car, parmi les hérésies nommées, il place en tête celle de Simon (le Magicien), lequel était contemporain des apôtres, tandis que Thébouthis, contemporain de Siméon, successeur de Jacques à Jérusalem, appartenait à la génération suivante (environs de 70 à 80). Néanmoins, le renseignement confirme que l'apparition d'un ouvrage tel que les *Kérygmes de Pierre* dès la fin du premier siècle n'a rien d'invraisemblable. Eusèbe dit ailleurs, résumant Hégésippe (*H. E.*, III, 32, 8) : « Ceux qui enseignaient une autre doctrine (que celle des apôtres), voyant qu'il ne restait plus aucun apôtre, jetèrent le masque et opposèrent au kérygme de la vérité une gnose fallacieuse » (τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν).

LES FOUILLES DE TELL EL-FAR'AH PRÈS NAPLOUSE

Sixième campagne

Rapport préliminaire

La sixième campagne de fouille à Tell el-Fâr'ah (1) s'est déroulée du 1er juillet au 31 août 1955. Plusieurs circonstances extérieures ont retardé la publication de ce rapport préliminaire (2). La Mission comprenait, en dehors du signataire de ces lignes, H.-M. Coüasnon, architecte; J. Rousée, topographe et chargé du camp; M. Du Buit, dessinateur; M.-E. Boismard et Fr. Lemoine, assistants, spécialement chargés de la céramique; tous sont membres de l'École de Jérusalem et tous avaient déjà participé à certaines des campagnes précédentes.

Le Musée Archéologique de Palestine a fourni deux excellents contremaîtres et a pris à sa charge les gros transports, la plus grande partie du travail photographique, le nettoyage et le remontage des pièces dans ses ateliers de Jérusalem. Nous avons trouvé auprès des autorités jordaniennes toute l'assistance que nous avons sollicitée. Le nombre de nos ouvriers s'est maintenu aux environs de 60; sauf quelques réfugiés recrutés dans le camp voisin, ils venaient tous du village de Tallouza.

Aucun travail n'a été repris dans les nécropoles extérieures, mais l'escarpement rocheux qui limite le Tell au sud a été exploré dans l'espoir d'y retrouver la nécropole de l'époque du Fer. Cet espoir a été déçu; cependant deux grottes utilisées par l'homme y ont été repérées et fouillées : l'une a servi d'habitation à l'époque du Moyen Bronze, l'autre avait été occupée à l'époque chalcolithique.

(1) Sur la campagne de 1954, cf. *RB.*, LXII, 1955, pp. 541-589 avec les références aux rapports antérieurs. Dans le dernier rapport, une erreur de mise en pages a interverti les figures 11 et 12 : la figure de la page 563 donne le plan de la période **5**, celle de la page 565 le plan de la période **4**. — La Mission de Tell el-Fâr'ah dépend de la Commission des Fouilles, Direction Générale des Affaires Culturelles.

(2) Un bref rapport a été présenté à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, le 25 mai 1956, cf. *CRAI.*, 1956, pp. 206-212. Cf. aussi R. de Vaux, *The Excavations at Tell el-Fâr'ah and the Site of Ancient Tirza*, dans *PEQ.*, 1956, pp. 125-140.

L'essentiel du travail s'est concentré sur le Tell lui-même. Le chantier de 1954 a été étendu jusqu'à la ligne nord du rempart. L'angle nord-ouest des fortifications a été étudié. On est descendu de plusieurs niveaux dans une partie des régions fouillées en 1950 et 1954. Les résultats vont être exposés en suivant l'ordre des temps.

I. — La grotte chalcolithique, fig. **1** et pl. VI *a* et *b*.

Le dégagement de l'escarpe rocheuse au sud du Tell a fait apparaître non loin de l'angle sud-est de la maison des fouilleurs une grotte à moitié effondrée. Les ossements qui y ont été très vite rencontrés l'ont fait cataloguer comme une tombe, la Tombe **U**. On verra qu'elle est en fait une habitation rupestre, où des inhumations ont été pratiquées.

C'était primitivement une grotte ovale, dont le grand axe était est-ouest avec une entrée vers le Wady ed-Dleib; toute la partie antérieure s'est écroulée. On distingue dans le remplissage deux niveaux séparés par des plaques chues du plafond et une ligne blanche de calcaire. Le sol rocheux inférieur se relève au fond de la grotte en une banquette dans laquelle sont creusées des cuvettes d'environ 50 cm de diamètre, pl. VI *a*.

Les outils d'os et de silex sont très rares : en dehors de fragments ou d'éclats, on ne peut signaler qu'une pointe d'os, un grattoir triangulaire en silex brun, très mince, avec cortex apparent sur une face, un épais grattoir à museau, une lame à dos non enlevé et deux scies ou éléments de faucilles à dentelure fine. La céramique est beaucoup plus abondante (1) et les formes les plus typiques sont données dans la fig. **1**; cf. pl. VI *b*.

Les fragments les plus nombreux appartiennent à une céramique grossière, dont la pâte contient une forte proportion de gravier ou de particules minérales; elle est généralement de teinte rougeâtre. Aucune jarre n'a pu être remontée mais il y a beaucoup de restes de cols courts, droits ou légèrement évasés; par contre, les bords de jarres sans col *(holemouth)* sont très rares. Les modes de préhension sont soit des anses annulaires d'assez grande taille, soit des anses oreillettes verticales, généralement petites. Il n'y a que deux anses horizontales et elles sont étroites et ornées d'indentations sur la tranche. Assez nombreux sont les grands bols ou les jattes à fond plat et paroi oblique avec lèvre arrondie, fig. **1**, 6. On a ramassé l'extrémité d'un « vase-

(1) Elle a été examinée par H. de Contenson en septembre 1955 à Jérusalem et j'utilise ici les notes qu'il a bien voulu me laisser.

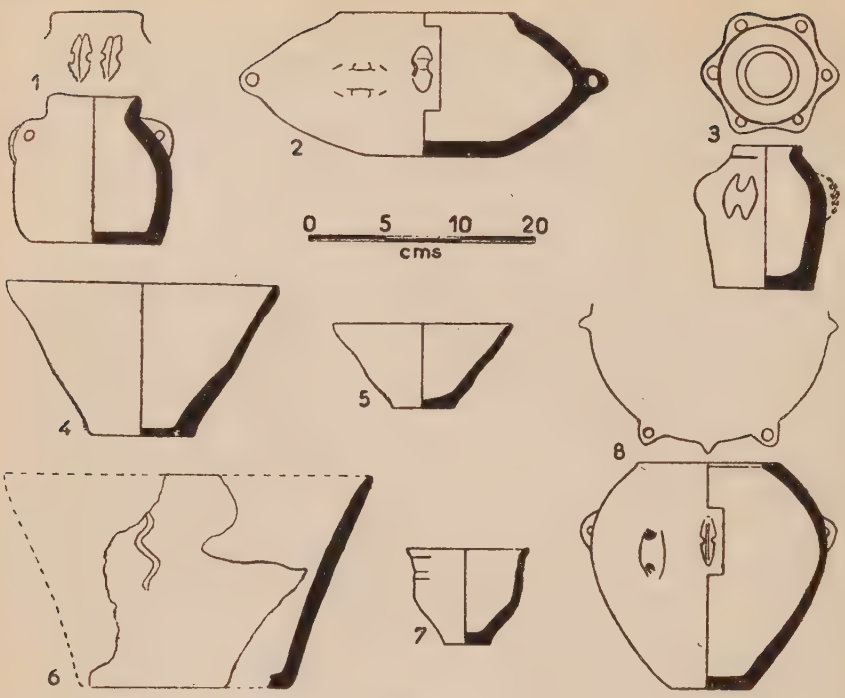


Fig. 1

Céramique de la grotte U

N° de la fig.	N° de fouille		Niveau
1	3654	Pot cylindrique à base plate, ouverture étroite à col bas, deux paires d'oreillettes verticales sur l'épaule. Parois épaisses. — Terre rouge, grossière, peu cuite.	sup.
2	3666	Vase lenticulaire sans col. Autour de la panse, petites anses oreillettes alternativement verticales et horizontales. — Terre rose, fine.	inf.
3	3661	Vase cylindrique à base plate, petite ouverture à lèvre ronde, six (?) anses oreillettes percées verticalement. — Terre jaune sale, grossière, mal cuite.	sup.
4	3665	Coupe profonde à base plate, bord oblique, lèvre ronde. — Terre rose.	inf.
5	3664	Coupelle à petite base plate, bord oblique, lèvre ronde. — Terre rose.	inf.
6	3663	Fragment d'un bassin à base plate, bord oblique, lèvre ronde. Incisé d'une ligne verticale ondulée. — Terre rouge à grosses particules, mal cuite.	sup.
7	3660	Gobelet caliciforme à petite base plate. — Terre rouge, assez bien cuite.	sup.
8	3655	Vase piriforme à large ouverture sans col, lèvre en gouttière, anses oreillettes autour de la panse alternativement percées verticalement et horizontalement. — Terre blanche, fine, traces de couverte rouge à l'extérieur et à l'intérieur.	sup.

oiseau » ou « baratte » ou « barricot » avec son anse (1). Deux petits vases cylindriques à oreillettes verticales, fig. **1**, 1 et 3, sont en terre très grossière et mal façonnée. Le décor est rare et pauvre : en peinture, des barbouillages, quelques larges bandes et des coulées de peinture rougeâtre; en relief, quelques bandeaux appliqués et sommairement modelés, des traits incisés; plusieurs fragments d'un même vase ont un décor au peigne.

Il y a un groupe beaucoup plus restreint de céramique fine, avec peu de particules minérales, une pâte de teinte claire, chamois, rose ou souvent blanche. Cette série comprend surtout des bols de petite taille et de forme conique, fig **1**, 4 et 5; l'un est caliciforme, fig. **1**, 7. Ils ont probablement été modelés sur une tournette et certaines bases indiquent qu'ils ont été détachés à la ficelle de la masse d'argile dont on les façonnait. Plusieurs vases très soignés ont autour de la panse de petites oreillettes alternativement percées horizontalement et verticalement; ces vases sont tantôt élancés, fig. **1**, 8 et tantôt trapus, fig. **1**, 2. Le décor est très rare : quelques tessons sont ornés d'une bande peinte en rouge foncé, nettement tracée; les vases à oreillettes sont lissés à l'extérieur et l'un d'eux avait un engobe rouge.

Toute cette céramique est extrêmement intéressante. Elle se classe évidemment à l'époque chalcolithique, mais elle est très différente de celle qui a été trouvée en abondance dans les grandes tombes du Chalcolithique supérieur, et aussi de celle qui est sortie des niveaux chalcolithiques du Tell. Elle a cependant quelques contacts avec le matériel des couches les plus anciennes du Tell, spécialement la phase « a » de la fouille de 1946 (2); elle a aussi des points de rencontre, plus rares, avec le Chalcolithique supérieur du Tell : les quelques bords de jarres sans col, et les deux anses horizontales à indentations. Dans les deux niveaux que la stratigraphie distingue la céramique est très homogène : les formes typiques de la céramique fine leur sont communes. On peut cependant remarquer que le décor incisé se rencontre seulement dans le niveau supérieur, que le décor peint est rare dans le niveau supérieur et plus fréquent dans le niveau inférieur. On peut noter aussi que le fragment de « baratte » ou « barricot » provient du niveau inférieur et que les bords de jarres sans col sont sortis du niveau supérieur. On peut seulement en conclure que l'occupation de la grotte U est en partie contemporaine des niveaux chalcolithiques du Tell mais qu'elle est le fait d'un groupe étranger à la masse des habitants du site.

(1) Sur ce type, cf. en particulier R. Amiran, dans *BASOR.*, **130**, 1953, pp. 11-14; J. Kaplan, dans *PEQ.*, 1954, pp. 97-100.

(2) Cf. *RB.*, LIV, 1947, p. 407, fig. 1.

Des fouilles récentes permettent de préciser l'origine de ce groupe : il venait de la Palestine du sud. Les sites de la région de Beersheba fouillés par M. Dothan (Kh. el-Bitar) et par J. Perrot (Abu Matar, Safadi) (1) ont livré une céramique qui est très semblable et parfois identique (2). On y retrouve les mêmes types de jarres à col court, les jarres sans col, les bols et jattes, le « barricot »; ces types sont communs à un certain nombre de sites du sud palestinien et se situent dans l'horizon général de Teleilât Ghassûl. Il est encore plus important de rencontrer à Tell el-Fâr'ah la même poterie fine qu'à Beersheba, modelée dans la même terre blanche et avec les mêmes formes caractéristiques. Les vases à petites oreillettes, fig. **1**, 2 et 8, se rencontrent aux deux endroits, avec les variétés élancée et trapue et avec une disposition pareille des anses (3).

La grotte a reçu quatre inhumations, deux dans le niveau supérieur et deux dans le niveau inférieur. Les ossements sont incomplets et ceux de chaque individu avaient été mis en tas après décharnement; ceux du niveau inférieur étaient déposés sur la banquette rocheuse, mais pas dans les cuvettes qui y étaient creusées. Les pièces osseuses les mieux préservées ont été rapportées à Jérusalem, où le Dr. G. Kurth, de Göttingen, les a examinées en janvier 1956. La seule calotte crânienne utilisable est dolichocéphale avec un large front. Les os longs sont ceux d'individus de taille moyenne et relativement svelte. Il est dommage qu'on ne puisse pas les comparer avec d'autres squelettes de Tell el-Fâr'ah à l'époque chalcolithique. Le Dr. Kurth, qui a étudié les restes humains de la même période à Jéricho, estime que les hommes de la grotte **U** appartiennent à un groupe différent.

Qu'étaient venus faire à Tell el-Fâr'ah ces gens originaires du sud et vivant accrochés au flanc d'un site qu'habitait une autre population? Rien ne le dit, mais la coexistence de ces deux groupes d'hommes souligne ce qui paraît avoir été un trait de la période chalcolithique en Palestine : la juxtaposition ou parfois le mélange de cultures diverses à travers le pays. Cela suppose un peuplement encore assez clairsemé et peu stable, et pas d'organisation politique.

(1) J. Perrot, *Excavations at Tell Abu Matar*, dans *IEJ.*, V, 1955, pp. 27-40. Cf. *RB.*, 1954, pp. 578-580; 1955, p. 82; 1956, pp. 82-86.

(2) H. de Contenson, *La céramique chalcolithique de Beersheba, étude typologique*, dans *IEJ.*, VI, 1956, pp. 163-179; 226-238.

(3) Cf. pour Abu Matar, *IEJ.*, VI, 1956, p. 231, fig. 11. — Aucun autre site ne fournit un parallèle exact, mais la « cream ware » de Gézer est évidemment apparentée, cf. R. Amiran, *The « Cream Ware » of Gezer and the Beersheba Late Chalcolithique*, dans *IEJ.*, V, 1955, pp. 240-245.

II. Les niveaux de l'Ancien Bronze, fig. 2 et pl. VII.

La fouille de 1954 avait révélé, près de la porte de la ville, une réoccupation immédiatement postérieure à l'écroulement du rempart de l'Ancien Bronze (1). Cette histoire était nettement inscrite dans le loc. 227, construit sur les briques écroulées, contenant de la céramique de l'Ancien Bronze et coupé par l'égout du Moyen Bronze. La fouille de 1955, en continuant le dégagement vers le nord, a mis au jour d'autres témoins de cette occupation. Les loc. 543 et 544, fig. **2** et pl. VII *a*, sont deux maisons monocellulaires construites dans leur partie ouest sur les briques écroulées et ayant, dans leur partie est, des fondations plus profondes établies sur un sol antérieur. Les murs occidentaux de ces deux maisons semblent avoir été entièrement en pierres, mais le mur est du loc. 543, le mur mitoyen entre 543 et 544 et le mur nord du loc. 544, au moins, étaient en briques crues sur un socle de pierres, seul convenablement conservé. La chambre 543 était entourée sur les trois côtés et la moitié du quatrième par une banquette basse; la chambre 544 avait une dalle centrale pour le support de la toiture. Ces pièces étaient vides d'objets mais les tessons appartiennent à la même phase de l'Ancien Bronze que le niveau correspondant de 1954 et 1950 (2). Cette céramique ne descend guère plus bas que 2600 av. J.-C. et elle marque la fin de l'occupation de l'Ancien Bronze à Tell el-Fâr'ah; la vie ne devait y reprendre qu'au Moyen Bronze II. Dans les campagnes précédentes, on avait discerné des traces de cette longue période d'abandon : une couche stérile entre les niveaux de l'Ancien Bronze et ceux du Moyen Bronze (3). Cette couche stérile n'apparaît pas dans la région fouillée en 1955. Au Moyen Bronze, les chambres 543 et 544 ont été à moitié comblées par une banquette de pierres adossée au rempart que l'on construisait alors sur la partie conservée de la fortification de l'Ancien Bronze, pl. VII *b;* cette banquette reposait directement sur le sol des loc. 543 et 544 et un mur du Moyen Bronze a chevauché la partie conservée du mur est du loc. 543. Cependant, il faut maintenir qu'il y eut une lacune dans l'occupation : pas plus dans cette région qu'ailleurs on n'a trouvé aucun objet ni tesson qui caractérise l'Ancien Bronze III ni la période intermédiaire entre Ancien et Moyen Bronze.

A l'est des loc. 543 et 544, le niveau postérieur à la chute du rempart est moins clair et s'imbrique avec les restes des niveaux qui ont précédé

(1) Cf. *RB.*, LXII, 1955, pp. 564-565.
(2) Cf. *RB.*, LVIII, 1951, p. 394, à corriger d'après *RB.*, LXII, 1955, p. 564.
(3) *RB.*, LVIII, 1951, pp. 396 et 422.

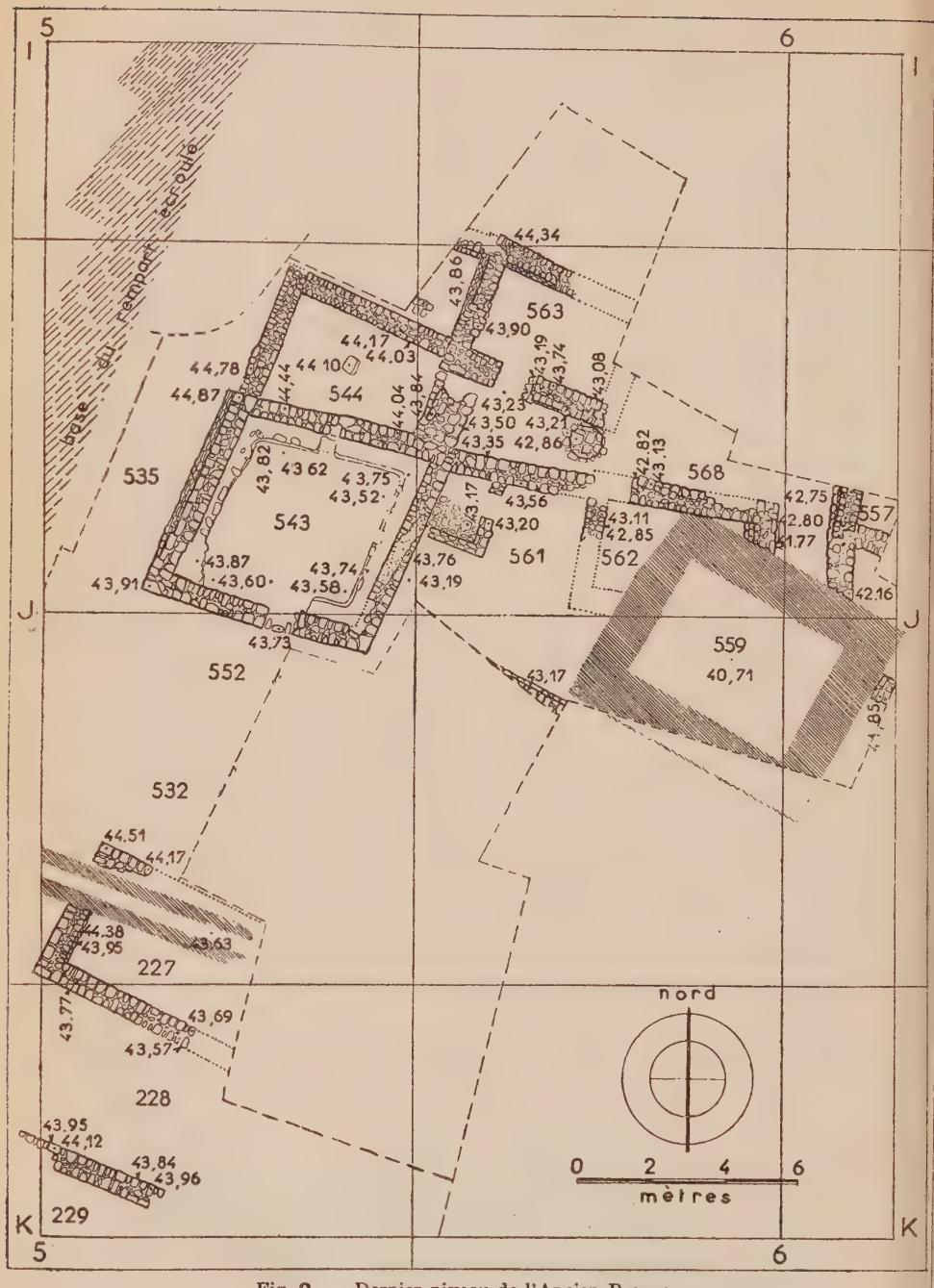


Fig. 2. — Dernier niveau de l'Ancien Bronze.

cette destruction. Il est vraisemblable que les murs orientaux des loc. 543 et 544 sont construits sur des murs antérieurs qui limitaient une cour, loc. 561, dans laquelle se trouvaient une place à feu rectangulaire et un petit silo construit avec des dalles. Cette cour a ensuite été divisée par un mur prolongeant le mur nord de 543. Le loc. 563 est contemporain du premier état du loc. 561. Plus à l'est, d'autres habitations apparaissent à des cotes plus profondes mais elles ont été coupées, au Moyen Bronze, par la construction de la chambre souterraine 559, dont on va longuement parler. Cette intrusion et l'étroitesse de la fouille n'ont pas permis de retrouver des plans cohérents et d'établir le rapport de la stratification avec les cinq périodes de l'Ancien Bronze reconnues en 1954 (1). La petite surface fouillée était désespérément vide d'objets.

III. — Période du Moyen Bronze.

a) *La chambre souterraine*, fig. **3** à **6**, pl. VIII *a* et *b*.

Ces niveaux de l'Ancien Bronze ont été nettement coupés par une construction postérieure. On atteignit ses vestiges après avoir creusé pendant plusieurs jours dans un remblai contenant des tessons et des objets du Récent Bronze, puis du Moyen Bronze; ce remblai se voit en coupe sur la pl. VIII *a*. On atteignit enfin une chambre rectangulaire d'environ 5 m sur 4 m, le loc. 559, fig. **3** et pl. VIII *a*. Elle est délimitée par un mur large de 1,20 m, dont la face interne est seule appareillée, la face externe s'appuyant sur les niveaux entamés de l'Ancien Bronze. Le sol très égal était parsemé de tessons du Moyen Bronze; on y a recueilli une lampe, fig. **6**, 3; une banquette étroite et basse court le long du mur ouest. Sur elle, étaient posées deux puisettes, fig. **6**, 1 et 4, et les fragments de plusieurs autres. Vers le milieu, une grande dalle plate était tombée sur le sol et les morceaux d'autres dalles ont été trouvés un peu plus haut dans les déblais. Dans l'angle sud-est, une maçonnerie en quart de cercle délimite une fosse pavée qui ne contenait que peu de tessons, tous du Moyen Bronze. Les murs ont un bel enduit jaune, épais de 2 cm.

C'est évidemment une construction souterraine et le niveau du Moyen Bronze aux environs est deux mètres plus haut que le sol de la chambre. Celle-ci était voûtée en encorbellement : la dalle tombée sur le sol et les fragments retirés des déblais sont des éléments de cette couverture. Ce n'était certainement pas une citerne car le sol et l'enduit ne sont

(1) *RB.*, LXII, 1955, p. 553 s.

pas imperméables (1). La construction est trop soignée pour un simple magasin. Ce n'était pas, comme on l'a pensé en voyant son sommet apparaître, une grande tombe, puisqu'on n'y a retrouvé ni ossements humains ni mobilier funéraire. Il reste l'hypothèse d'un sanctuaire, qui justifie seule deux détails importants : la banquette sur laquelle

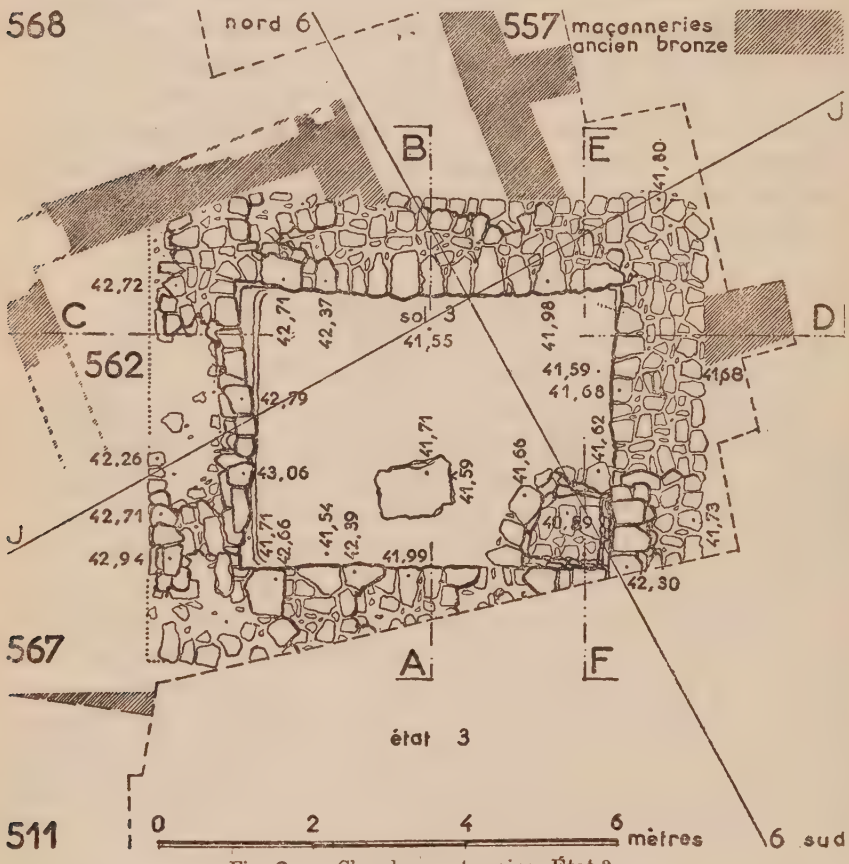


Fig. 3. — Chambre souterraine. État 3.

les cruchettes ont été trouvées est l'endroit où l'on déposait les offrandes; la fosse de l'angle sud-est est la *favissa* où l'on jetait les déchets du culte.

Cette hypothèse a été confirmée par la fouille des niveaux inférieurs. En effet, la chambre a eu trois états successifs, fig. 4 et 5. A l'état 1, elle était un rectangle de 5 × 3 m, avec une banquette basse le long

(1) L'hiver pluvieux qui a suivi la fouille a suffi pour faire littéralement fondre tout cet enduit.

du mur ouest. Un épais enduit jaune couvrait les murs et le sol. Dans l'angle sud-est, cet enduit remonte un peu et épouse le contour d'une large jarre qui était enterrée dans le sol et qui est brisée à la hauteur de l'épaule; la fosse du dernier état, qui a été décrit ci-dessus, sera construite en partie sur cette jarre. Il est évident que la jarre et la fosse ont servi au même propos et les deux traits caractéristiques, *favissa* et banquette, se retrouvent donc à la même place dès le début de l'installation.

Très vite après sa construction, le mur sud pencha dangereusement. On le soutint alors par un épais doublement de briques crues. C'est l'état 2, fig. **4** et **5**. La chambre était réduite à un étroit rectangle large seulement de 1,50 m, mais le renforcement de briques s'arrêtait avant d'atteindre le mur est et laissait un libre accès à la jarre enterrée dans l'angle. Le sol de cet état 2 recouvre immédiatement celui de l'état 1 et est de la même nature. Il rejoint l'enduit des murs qui n'a pas été refait, pas plus que n'a été refaite la banquette contre laquelle s'amortit le nouveau sol. Tout cela suppose une durée très brève pour l'état 1. Datant de l'état 2 se trouvaient contre le mur nord les fragments de deux bols, fig. **6**, 2 et 5, et des ossements animaux. Ceux-ci ont été déterminés à Jérusalem en janvier 1956 par le Dr. Nobes, de Göttingen : ils appartiennent à un porc domestique, *Sus scrofa*, âgé de quelques mois. La jarre de l'angle sud-est contenait deux vases intacts, fig. **6**, 6 et 7, et de petits ossements. D'après le même zoologue, ils sont ceux d'un embryon de porc, de la même espèce; un métacarpe de petit ruminant leur était associé.

La réparation de l'état 2 n'a pas été suffisante. Sous la poussée continue du mur sud, le renforcement de briques s'est écroulé, et ses débris ont rempli toute la chambre. On a alors nivelé les déblais à la hauteur conservée du mur sud et reconstruit la chambre en élargissant la pièce de 0,75 m vers le sud : c'est l'état 3, qui a été décrit plus haut, fig. **3** et **5**.

Ces trois états se sont succédé pendant le Moyen Bronze II, entre 1800 et 1600 av. J.-C. environ, les quelques vases recueillis ne permettant pas de donner des dates plus précises. La destruction de l'état 3 a eu lieu avant la fin du Moyen Bronze à Tell el-Fâr'ah; en effet la dépression produite par l'effondrement de cette chambre souterraine a été comblée par un remblai dont la base contient des tessons du Moyen Bronze, mais dont la majeure partie est du Récent Bronze. Cette dépression et le caractère du remblayage indiquent qu'à l'époque de son utilisation la chambre n'était pas surmontée par des constructions. Mais il est extrêmement probable que ce lieu de

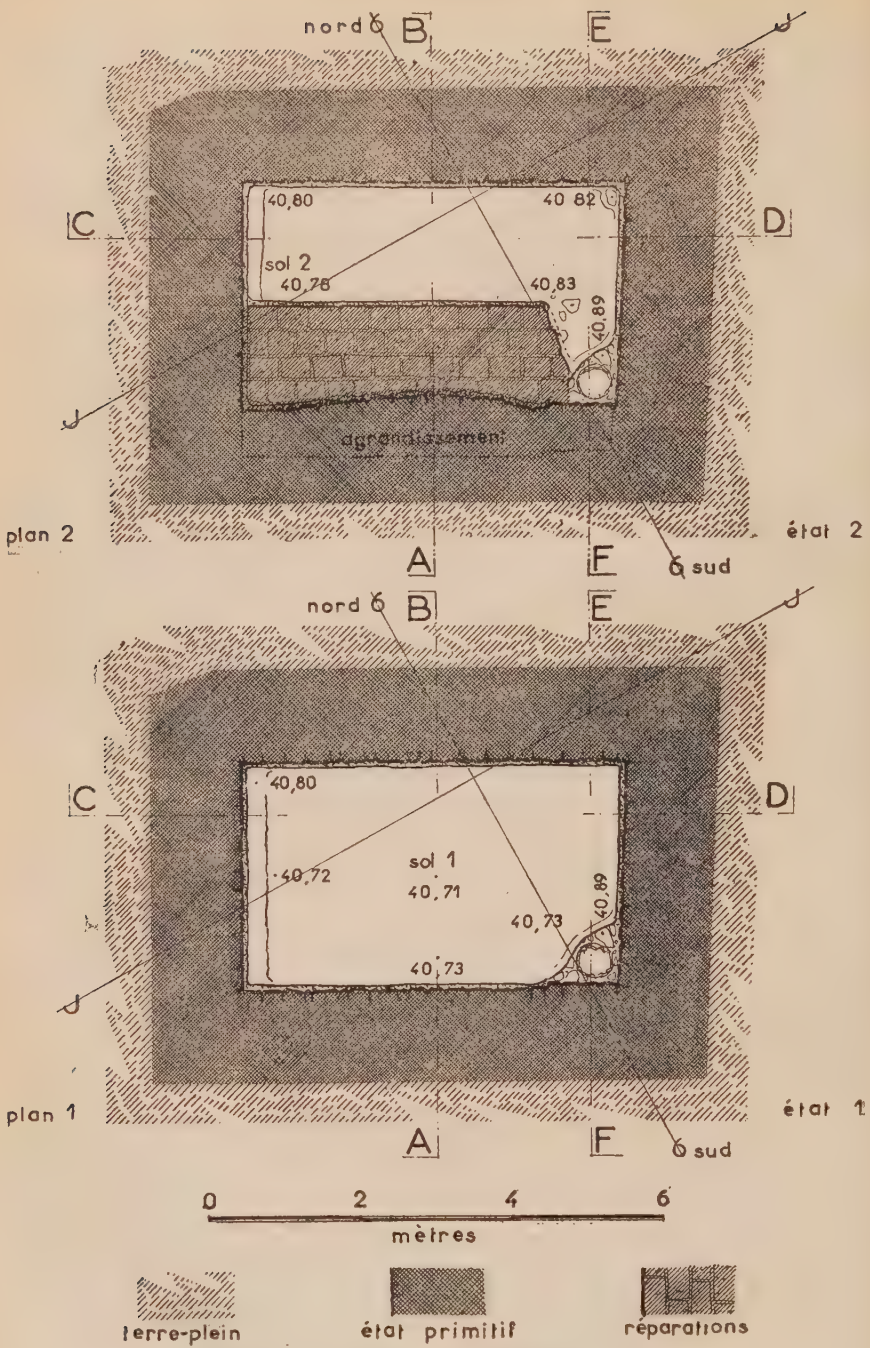


Fig. 4. — Chambre souterraine. États 1 et 2.

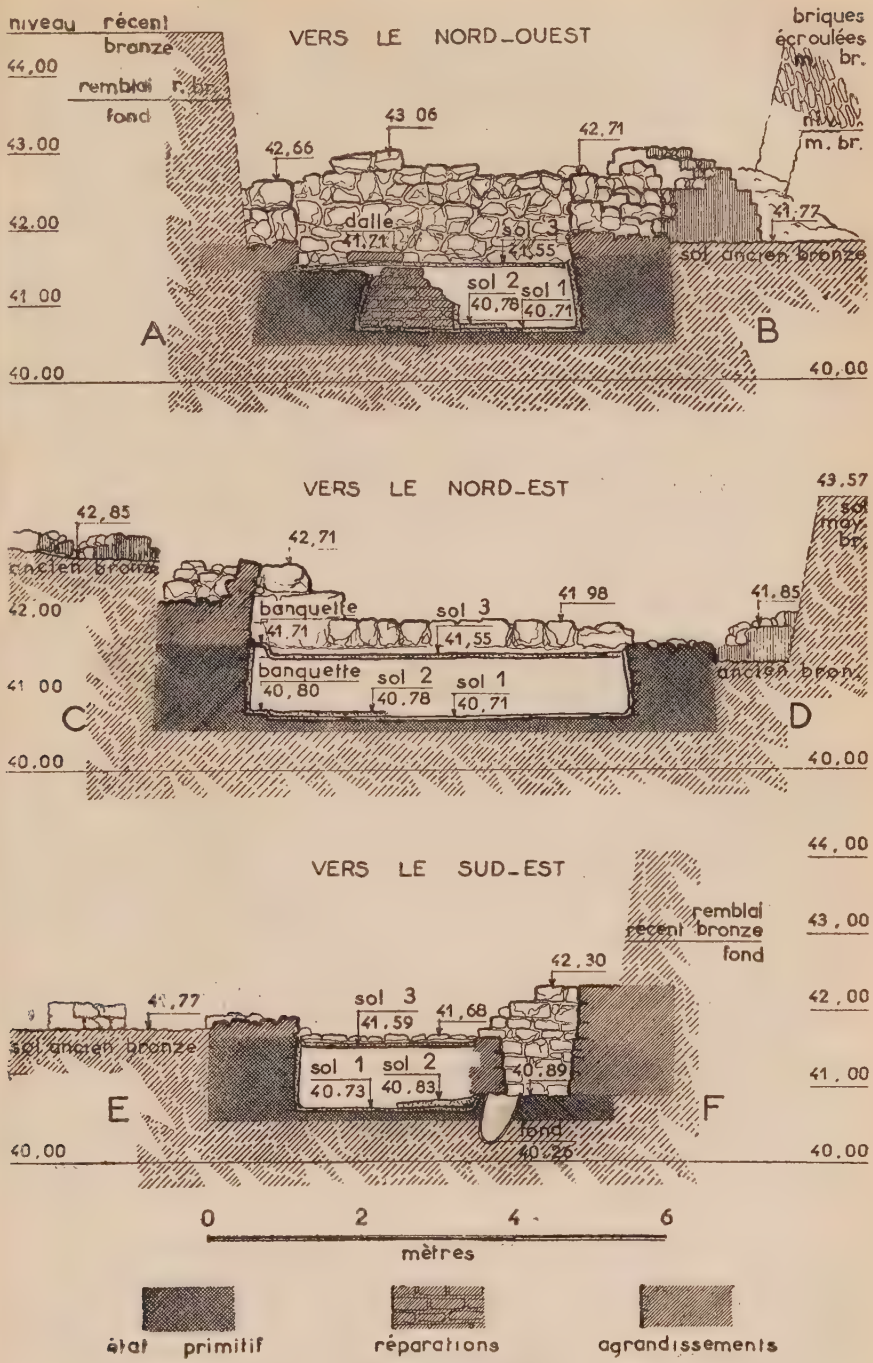


Fig. 5. — Chambre souterraine. Coupes.

culte souterrain était en relation avec un édifice de surface. Avant d'atteindre le niveau correspondant en surface, immédiatement au nord de la chambre souterraine, la fouille a traversé un amas rouge

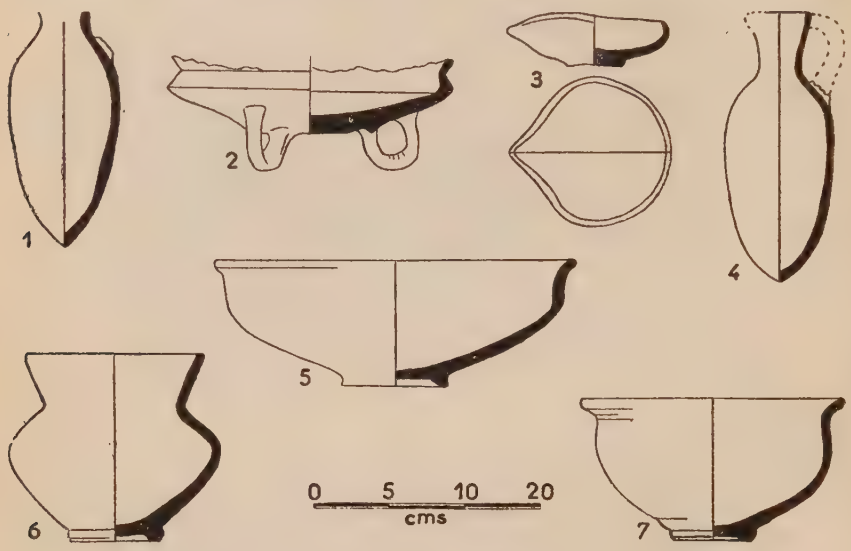


Fig. 6

Céramique de la chambre souterraine

N° de la fig.	N° de fouille	
1	3712	Puisette ovoïde à base pointue, col étroit. — Terre rouge, couverte grise, traces de lustrage.
2	3724	Bol caréné à base en anneau et trois pieds bouclés. — Terre rouge à particules blanches, couverte rouge.
3	3721	Lampe coquille à bec pincé. — Terre rouge.
4	3711	Puisette ovoïde à base pointue, col étroit. — Terre rose, couverte chamois, lustrage vertical.
5	3726	Vase caréné à bord évasé, base en anneau, sans anses. — Terre rouge.
6	3723	Bol à base en anneau, lèvre évasée. — Terre rouge, grise à la section, à grosses particules blanches, couverte rouge.
7	3725	Bol à base en disque concave, bord retroussé horizontalement. — Couverte gris chamois.

produit par l'écroulement vers l'ouest d'un large et haut mur de briques. Il y avait donc là un bâtiment important et il est tentant d'y reconnaître le temple supérieur. Malheureusement, il semble avoir été entièrement détruit et on peut seulement espérer qu'un élargissement de la fouille fera apparaître quelques autres de ses vestiges.

Peut-être obtiendra-t-on aussi une indication sur la manière dont le bâtiment supérieur communiquait avec la chambre souterraine. L'accès à celle-ci reste en effet une énigme : aux états 1 et 2 les murs sont conservés au moins sur 1 m de hauteur et n'ont aucune ouverture. La seule hypothèse possible est que la porte se trouvait à un niveau plus élevé et qu'on descendait jusqu'au sol par quelques marches de bois. La face où cet escalier pouvait s'appuyer est le mur est dont la moitié nord est restée libre pendant les trois états de la chambre; la banquette d'offrande aurait ainsi été à l'autre extrémité du sanctuaire et la *favissa* se serait trouvée à gauche de l'entrée. On peut ajouter qu'à l'état 3 un accès de plain-pied était possible de ce côté, où le mur affleure au-dessus du sol et est très égal, et qu'à l'état 2 une petite dalle dans l'angle nord-est marque peut-être un point d'appui de l'escalier.

A ce sanctuaire souterrain, en relation probable avec un édifice supérieur, je ne connais qu'une analogie, mais elle est très frappante. C'est la *cella* en contre-bas du temple dégagé par Sir Leonard Woolley dans le niveau V de Tell Atchana = Alalakh en Syrie du Nord (1). C'est une chambre de 3,80 m sur plus de 8 m, enfoncée de 1,80 m par rapport au sol contemporain. Une banquette court sur deux côtés de la pièce, il n'y a pas de porte visible et l'accès se faisait, pense Woolley, par un escalier de bois. Cette construction, si semblable à celle de Tell el-Fâr'ah, lui est à peu près contemporaine puisque le niv. V d'Alalakh est du XVI^{e} siècle av. J.-C. Le fouilleur suggère que cette *cella* profonde pourrait être le premier exemple d'un Mithraeum, attribuable à l'influence indo-européenne qu'apportèrent alors les Mitanniens. Le parallèle de Tell el-Fâr'ah ruine cette hypothèse, déjà bien peu vraisemblable.

Le sanctuaire souterrain d'Alalakh et celui de Tell el-Fâr'ah étaient peut-être consacrés à une divinité chtonienne (2). Cela pourrait être confirmé à Tell el-Fâr'ah, par la qualité des victimes qu'on y offrait. On a recueilli des ossements de porcelets. Or le porc a été associé au monde infernal dans une grande partie du Proche-Orient ancien. Les témoignages de l'époque gréco-romaine ont été jadis rassemblés par Movers (3). En Mésopotamie, le porc est très rarement mentionné comme animal sacrificiel, mais il intervient dans les rites d'incantation

(1) L. Woolley, *Alalakh, An Account of the Excavations at Tell Atchana*, 1956, pp. 66-69 et fig. 29.

(2) C'est, à propos d'Alalakh, l'opinion de Mrs. E. Douglas Van Buren, rapportée dans *Orientalia*, XXIII, 1954, p. 241, n. 1, mais le sanctuaire de Ningizzida à Telloh, qu'elle propose comme analogie, a une disposition très incertaine.

(3) F. C. Movers, *Die Phönizier*, 1841, pp. 218-225.

contre les démons, spécialement contre la cruelle Lamashtu (1). En Grèce, le porcelet joue un rôle important dans le culte de Déméter et de Perséphone : il était l'offrande régulière à Éleusis au moment de l'initiation et des images votives de porcs ont été trouvées dans les fouilles du sanctuaire; à Cnide, en Asie Mineure, la crypte du temple de Déméter contenait des ossements de porcs (2). Cette incursion en terre grecque ne nous écarte pas trop de notre sujet, car ces rites sont anciens et dénotent peut-être une influence orientale. Une scholie de Lucien nous apprend qu'aux Thesmophories, la grande fête de Déméter, des porcelets étaient jetés dans des cavités appelées des μέγαρα (3). Depuis Movers jusqu'à Boisacq et aux plus récents dictionnaires grecs (4), on suppose que le nom de μέγαρα donné à ces fosses du culte de Déméter serait une transcription du sémitique occidental, *meʿara*, « grotte, caverne ». Par ailleurs des porcs étaient parfois sacrifiés à des divinités non chtoniennes, en Égypte à des dieux lunaires et aux fêtes de la pleine lune, dans l'île de Chypre à une fête annuelle d'Aphrodite (ce sont alors des sangliers), en Asie Mineure et ailleurs dans certains temples d'Aphrodite-Astarté. D'après Lucien, les Syriens considéraient le porc tantôt comme un animal impur et tantôt comme un animal sacré, et il est possible qu'originairement et dans certains milieux il ait été intouchable précisément parce qu'il était sacré.

Je ne puis m'étendre ici sur ces problèmes d'histoire des religions (5) et je rappellerai seulement quelques témoignages archéologiques recueillis en Palestine. L'un des hommes préhistoriques du Carmel avait été inhumé avec une mâchoire de grand porc (6) et il est possible que cette offrande ait eu une signification religieuse. A Gézer, on a trouvé quelques ossements de porc dans une grotte qui communiquait par une ouverture et un conduit avec une surface rocheuse creusée de cupules; c'est probablement une installation cultuelle remontant au

(1) F. Blome, *Die Opfermaterie in Babylonien und Israel*, I, Rome, 1954, pp. 120-125.

(2) Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, 1941, p. 628; Id., dans *ARW.*, XXXII, 1935, p. 88.

(3) Cf. le texte avec le commentaire d'E. Gjerstad dans *ARW.*, XXVII, 1929, pp. 230-237; L. Deubner, *Attische Festen*, pp. 40 s.

(4) Movers, *l. c.*, p. 220; E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 2e éd. 1938, *s. v.*; Liddell-Scott, *s. v.* Cf. encore L. Ziehen, dans Pauly-Wissowa, *Real Encyclopädie*, Suppl. VII, 1940, 439-446, mais des réserves sont faites par O. Rubensohn, dans *Jahrb. d. deutsch. Archäolog. Instit.*, LXX, 1955, pp. 23 ss.

(5) Je renvoie, pour l'Égypte, à P. E. Newberry, dans *JEA.*, XIV, 1928, pp. 213 s., et H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, 1952, pp. 690 s.; pour les autres régions et spécialement pour la Syrie, cf. W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, 2e éd. 1894, p. 290-291; W. W. Baudissin, *Adonis und Esmun*, 1911, pp. 142 s.

(6) C'est le squelette V de Mugharet es-Skhûl, cf. D. A. E. Garrod et D. M. A. Bate, *The Stone Age of Mount Carmel*, I, 1937, pp. 100-101, et pl. **52**, 2.

début de l'Ancien Bronze (1) et on notera sa position souterraine. Du sanctuaire de l'Ancien Bronze à ʿAï sont sortis des fragments d'albâtre qui ont été assemblés au Musée Archéologique de Palestine et ont permis de restituer l'arrière-train d'un porcelet de grandeur naturelle, dont les pattes repliées sous le ventre sont attachées par une corde (2). C'est la représentation d'un animal prêt à être sacrifié et il serait fort intéressant de savoir si des ossements de porc se trouvent parmi ceux qui ont été ramassés dans le sanctuaire ou dans ses *favissae ;* le rapport est trop vague : on a « identifié (!) des ossements de volaille et de bétail » (3). Des os de porc n'ont été signalés dans aucun autre des sanctuaires du Moyen ou du Récent Bronze fouillés en Palestine mais c'est peut-être parce qu'on a négligé d'en étudier les restes animaux (4). Une figurine de bronze représentant, semble-t-il, un sanglier est sortie du niv. IX de Megiddo, au XVI^e^ siècle av. J.-C. (5). Elle ne peut pas être rapportée à un sanctuaire mais elle avait certainement une intention religieuse.

Les indications qui viennent d'être rassemblées suffisent pour faire sortir de son isolement apparent le sanctuaire de Tell el-Fâr'ah. Sa situation souterraine a trouvé un parallèle exact et à peu près contemporain à Alalakh en Syrie, et les offrandes de porcs sont attestées en Palestine à une époque antérieure par les découvertes de Gézer et de ʿAï. Elles faisaient donc partie de l'ancienne religion cananéenne et elles ont dû se maintenir même après l'installation des Israélites, dans des groupements hétérodoxes ou syncrétistes. Parmi les pratiques d'origine païenne qu'*Is.*, LXV, 4; LXVI, 3 et 17 reproche aux Israélites figure la manducation de la viande de porc, en relation avec des actes cultuels. La date de ces passages est discutée mais la situation religieuse qu'ils représentent paraît être celle du retour de l'Exil, avec peut-être le rappel d'errements commis en Juda durant l'Exil, et il n'y a pas de raison valable pour abaisser ces passages jusqu'à l'époque hellénistique (6).

(1) R. A. S. Macalister, *The Excavations of Gezer*, II, 1912, pp. 378-379. C'est la grotte **17** IV; cf. I, p. 102; III, pl. XXVII.

(2) N° d'inventaire 36.581. Dans le rapport de la fouille, les fragments sont ainsi décrits sous le n° 1459 : « Fragments nombreux et épais d'animal (hippopotame?); traces de queue et de pattes », Judith Marquet-Krause, *Les fouilles de ʿAy (Et-Tell)*, 1949, I, p. 186.

(3) *L. c.*, p. 18.

(4) En fait, il n'y a de détermination — encore est-elle sommaire — que pour le Temple du Fossé à Tell ed-Duweir : le porc n'y est pas représenté; cf. O. Tufnell, C. H. Inge et L. Harding, *Lachish II, The Fosse Tempel*, 1940, pp. 93-94.

(5) G. Loud, *Megiddo II*, 1948, pl. 240, 2.

(6) Cf. en dernier lieu, W. Kessler, *Studien zur religiösen Situation im ersten nachexilischen Jahrhundert und zur Auslegung von Jesaja* 56-66, dans *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität* (Halle-Wittenberg), VI, 1956-1957, pp. 41-74.

b) *Autres vestiges du Moyen Bronze.*

La disparition du temple auquel était associée la chambre souterraine indique déjà que les niveaux du Moyen Bronze ont sévèrement souffert. Dans toute la région fouillée en 1955, on n'a mis au jour que quelques chambres dont le plan soit lisible. On a vainement cherché la continuation vers l'est de l'égout découvert en 1954 (1). Il passait certainement au-dessus d'un sol et d'arasements de murs qui sont déjà du Moyen Bronze. La construction de l'égout et de la porte et la réfection du rempart ont donc été précédées par une installation du Moyen Bronze, dont on ne peut pas encore déterminer l'importance. Cet égout a ensuite été détruit : sur 7 mètres fouillés à l'est de sa partie conservée, il ne reste pas une pierre de son alignement et pas une trace de son radier, et l'on ne rencontre qu'un remblai où les tessons du Récent Bronze sont plus nombreux que ceux du Moyen. Les raisons de cet affouillement et de son remplissage nous échappent jusqu'ici.

Dans la région nord, contre le rempart, on retrouve la situation que les campagnes précédentes avaient révélée sur la ligne ouest : les maisons du Moyen Bronze sont construites sur l'éboulement du rempart de l'Ancien Bronze et nettement plus haut que le niveau contemporain qui s'étend immédiatement au sud, pl. X *a*.

Un travail ingrat a été fait dans l'amas de cailloux qui encombrait l'angle nord-ouest du Tell. Les fortifications y ont subi des remaniements considérables. La ligne intérieure du rempart de l'Ancien Bronze à l'ouest a été reconnue par un sondage dans lequel les briques et leur soubassement de pierres ont été dégagés sur plusieurs mètres de hauteur. Contre ce mur de briques, s'est adossé, encore à l'Ancien Bronze, un rempart de pierres en direction de l'est : il rejoint celui de la tranchée de 1954 (2) et doit se raccorder, d'une manière qui n'est pas déterminée, au rempart mis au jour par la fouille de 1947 presque 200 mètres plus à l'est (3). Au Moyen Bronze, au-dessus de cette ligne nord et au-dessus des briques conservées de la ligne ouest, on construisit un rempart moins large (4), en laissant dans l'angle un passage qui conduisait probablement à une poterne. Au Moyen Bronze encore, le rempart fut plusieurs fois renforcé.

La céramique retirée de ces couches du Moyen Bronze ne présente pas un intérêt particulier et elle ne fait que répéter les formes déjà

(1) *RB.*, LXII, 1955, p. 572.
(2) *RB.*, LXII, 1955, p. 573.
(3) *RB.*, LV, 1948, p. 553 s.
(4) Cf. déjà *RB.*, LXII, 1955, p. 574.

connues et publiées; elle n'est pas figurée dans ce rapport. Parmi les petits objets, on signalera le pendentif de pierre noire, pl. XIII *a*, 2, qui appartient probablement à ces niveaux.

Trois scarabées de cette période ont été ramassés, pl. XIII *b*. Les nos 1 et 3 sont des types courants à l'époque hyksos, avec une pseudo-inscription hiéroglyphique. Le no 5 est plus original : il représente un lion accroupi tournant la tête vers un vautour perché sur son arrière-train et piquant son dos; devant le lion, un *uraeus* est dressé. Le style est encore hyksos. L'association du lion et de l'*uraeus* est assez fréquente, celle du lion et du vautour est plus rare (1). Le cylindre de pierre grise, pl. XIII *b*, 4, a une décoration en traits peu profonds : dans un panneau un personnage debout tient une *harpè* devant un objet indéterminé; dans les trois autres panneaux sont des éléments géométriques ou végétaux stylisés. Ce dessin fruste relève de l'art local. On peut lui comparer un cylindre trouvé à Beisân dans un temple du Récent Bronze (2), mais la parenté est assez lointaine et le cylindre de Tell el-Fâr'ah est plus ancien : il a été trouvé dans une maison du Moyen Bronze II.

Deux fragments de figurines appartiennent à la même époque, pl. XI *b*, 2 et 3. Ces plaques portaient en relief la déesse nue, les mains tenant les seins. Ce type est d'origine babylonienne (3) et il est relativement fréquent en Palestine au Récent Bronze, mais les figurines de Tell el-Fâr'ah sont d'un style plus archaïque et elles ont été trouvées dans des remblais mélangés du Récent et du Moyen Bronze; leur attribution à cette dernière période est très probable (4). On peut noter que les remblais d'où elles proviennent couvraient le site présumé du Temple du Moyen Bronze, au-dessus et à côté de la chambre souterraine.

c) *Four*, pl. XII *b*.

Quelques mètres au nord-est de la chambre souterraine et 2 mètres plus haut que le sol supérieur de celle-ci, dans un niveau du Moyen

(1) Voir cependant, en Palestine, A. Rowe, *A Catalogue of Egyptian Scarabs... in the Palestine Archaeological Museum*, 1936, nos 70 et 324, classés tous deux à l'époque hyksos.

(2) A. Rowe, *The Four Canaanite Temples of Beth-Shan*, 1940, pl. xl, 13; B. Parker, *Cylinder Seals from Palestine*, dans *Iraq*, XI, 1949, pp. 1-43, no 80.

(3) On rapprochera, comme particulièrement semblables, E. Douglas Van Buren, *Clay Figurines of Babylonia and Assyria*, 1930, pl. xi, fig. 44 et 45. Ces deux plaques sont du début du IIe millénaire.

(4) Les exemplaires palestiniens les plus anciens sont jusqu'ici deux figurines de plomb provenant de Tell el-Aǧǧul, au xviie-xvie siècle, F. Petrie, *Ancient Gaza*, I, pl. xxi, 112, et II, pl. xvi, 37. Pour la date, cf. W. F. Albright, *Mélanges Syriens offerts à M. Dussaud*, I, 1939, p. 114.

Bronze, se trouvait une curieuse structure. Un foyer rectangulaire en terre argileuse de 0,90 m × 0,60 m est précédé à l'ouest par une cavité ovale de 1,20 m × 0,80 m, établie aussi dans la terre et un peu plus profonde que le foyer; à l'est est adossée une fosse à parois de pierres qui était remplie de cendres. L'ensemble est évidemment un fourneau, dont la bouche était à l'ouest. Aucun objet ne permet de déterminer son usage. On peut faire deux hypothèses : ou bien il faisait partie de l'ensemble cultuel dont la chambre souterraine est un élément certain et dont le bâtiment de surface est peut-être indiqué par le mur de briques qui s'est écroulé; ou bien il a été établi, pour une industrie indéterminée, après la destruction du sanctuaire mais encore pendant le Moyen Bronze. Les cotes de niveaux favorisent la seconde hypothèse mais ne l'imposent pas. En tout cas, c'est autre chose qu'un four domestique.

d) *Tombes d'enfants.*

Sept tombes d'enfants ont été mises au jour dans les niveaux du Moyen Bronze. Cinq d'entre elles sont du type ordinaire : une jarre brisée à l'ouverture ou au fond a reçu le petit cadavre avec un ou deux vases d'offrande, déposés dans la jarre ou à côté d'elle, cf. la Tombe **N**, pl. IX *b*. Trois de ces tombes sont actuellement sans liaison apparente avec des maisons, qui ont dû être entièrement détruites, deux sont creusées sous le sol de chambres dont on reconnaît encore les murs. Une sixième, la tombe **Q**, est particulière : elle a été établie dans le renforcement du rempart qui a comblé en partie le loc. 544, pl. VII *b* (1). Elle est postérieure à cet ouvrage, car la partie supérieure du renforcement a été remaniée pour ménager une niche où les offrandes ont été entassées; la niche était fermée par une pierre plate. Comme cette tombe n'était certainement pas au-dessus du sol, elle est au plus tôt contemporaine du remblai rouge qui chausse le renforcement jusqu'à cette hauteur et qu'il faut probablement mettre en relation avec la destruction du sanctuaire du Moyen Bronze : encore un indice que cette destruction eut lieu avant la fin de la période. Ce n'est pas un « sacrifice de fondation », mais c'est la tombe d'enfant la plus soignée que nous ayons rencontrée et elle se distingue aussi par l'abondance relative de son mobilier : une cruche, un bol, un vase caréné, une petite cruchette piriforme.

(1) C'est la cavité noire au centre de la photographie, dans la face du renforcement.

e) *La grotte* **T**, pl. IX *a*.

Une dernière tombe d'enfant a été découverte dans des conditions spéciales. Dans notre recherche infructueuse d'une nécropole dans l'escarpement sud du Tell, nous avons ouvert un peu à l'ouest de la maison de fouille une grotte précédée d'une plate-forme rocheuse et d'un muret construit perpendiculairement à la falaise. Cette terrasse était jonchée de fragments de jarres, d'une marmite et d'une lampe de la fin de l'époque romaine ou du début de l'époque byzantine. L'ouverture, large d'environ 4 mètres, donne sur une grande grotte, dont la couche supérieure contenait de la poterie romaine, moins abondante qu'à l'extérieur mais comprenant trois pièces intactes : une petite marmite, une coupelle et une ampoule de verre, fig. **7**, 1-3. Au même niveau que cette poterie se trouvaient quatre ou cinq squelettes humains en désordre. Rien n'assure qu'ils soient contemporains de la poterie et il apparaît plutôt que la grotte a servi d'arrière-maison ou de magasin à l'époque romaine et qu'à une époque postérieure indéterminée on y a fait une inhumation collective. Nos ouvriers ont émis l'avis que c'étaient des soldats turcs, hâtivement ensevelis pendant la guerre de 1914-1918; on ne peut vérifier s'ils faisaient une vaine conjecture ou s'ils rapportaient une bonne tradition.

Cette couche supérieure ayant été enlevée, on atteignit un niveau riche en tessons et en vases incomplets du Moyen Bronze II, fig. **7**, mais sans aucun ossement humain. Au centre un emplacement circulaire était marqué par des cendres et des pierres brûlées. Contre la paroi ouest, des pierres dressées délimitaient un petit enclos semi-circulaire dans lequel une jarre à moitié brisée, fig. **7**, 8, contenait le squelette d'un nouveau-né. La jarre était fermée par un grand tesson d'une autre jarre et par un plat incomplet, fig. **7**, 13. Toute la céramique de cette couche est homogène : elle a ses répondants surtout dans le niv. XI de Megiddo et le niv. E 2 de Beit-Mirsim et elle peut être datée approximativement entre 1700 et 1650, avec une certaine marge vers le bas.

La tombe d'enfant n'occupe qu'une petite partie de la grotte. La vaisselle qui y était répandue et le foyer qui en occupe le centre indiquent que la grotte a servi d'habitation et la tombe est exactement contemporaine de cette occupation : des tessons de la grotte s'adaptent à la jarre brisée qui servait de sépulture et le plat qui la couvrait a pu être complété de la même façon. On peut tirer de ces constatations plusieurs enseignements intéressants. Cette habitation rupestre est contemporaine d'une période d'occupation de la ville. On habitait alors non seulement à l'intérieur des remparts mais dans des maisons hors

Fig. 7

Céramique de la grotte T
(sauf 1 = verre)
(1-3 = Rom. — 4-14 = MB II)

N° de la fig.	N° de fouille	
1	3596	Ampoule de verre blanc.
2	3595	Petite marmite à col bas, lèvre élargie horizontalement, deux petites anses attachées à la lèvre, non côtelée. — Terre rouge.
3	3611	Coupelle à petite base plate, bord rentrant. — Terre grise, fine, très cuite.
4	3605	Vase piriforme à petite base en trompette, col étroit, attache d'une anse bifide. — Terre rouge, couverte rouge. Légères stries à la partie supérieure.
5	3603	Vase sur base en anneau et trois pieds bouclés. — Terre grise à particules calcaires et siliceuses, couverte grise, lustrée.
6	3606	Cruche basse sur base en anneau, haut col, large ouverture à bec pincé, une anse plate sur l'épaule. — Terre rose, fine, couverte rose.
7	3599	Vase sans anse à base en anneau, large col un peu évasé. — Terre rose chamois, fine, couverte même couleur, lustrée.
8	3609	Jarre à petite base aplatie, deux anses verticales. — Terre rouge, grise à a section, couverte rose.
9	3598	Vase caréné à base en anneau, haut bord évasé. — Terre rose chamois, fine.
10	3610	Vase piriforme sur base en anneau. — Terre grise à nombreuses particules, peu cuite, traces de couverte blanche.
11	3602	Plat à base en disque concave. — Terre rouge, couverte rouge.
12	3597	Plat à base en disque mince. — Terre rose, tendre, couverte rose.
13	3607	Plat sur base en anneau. — Terre chamois, même couverte.
14	3608	Plat sur base en anneau. — Terre rouge à particules siliceuses et calcaires, couverte rouge.

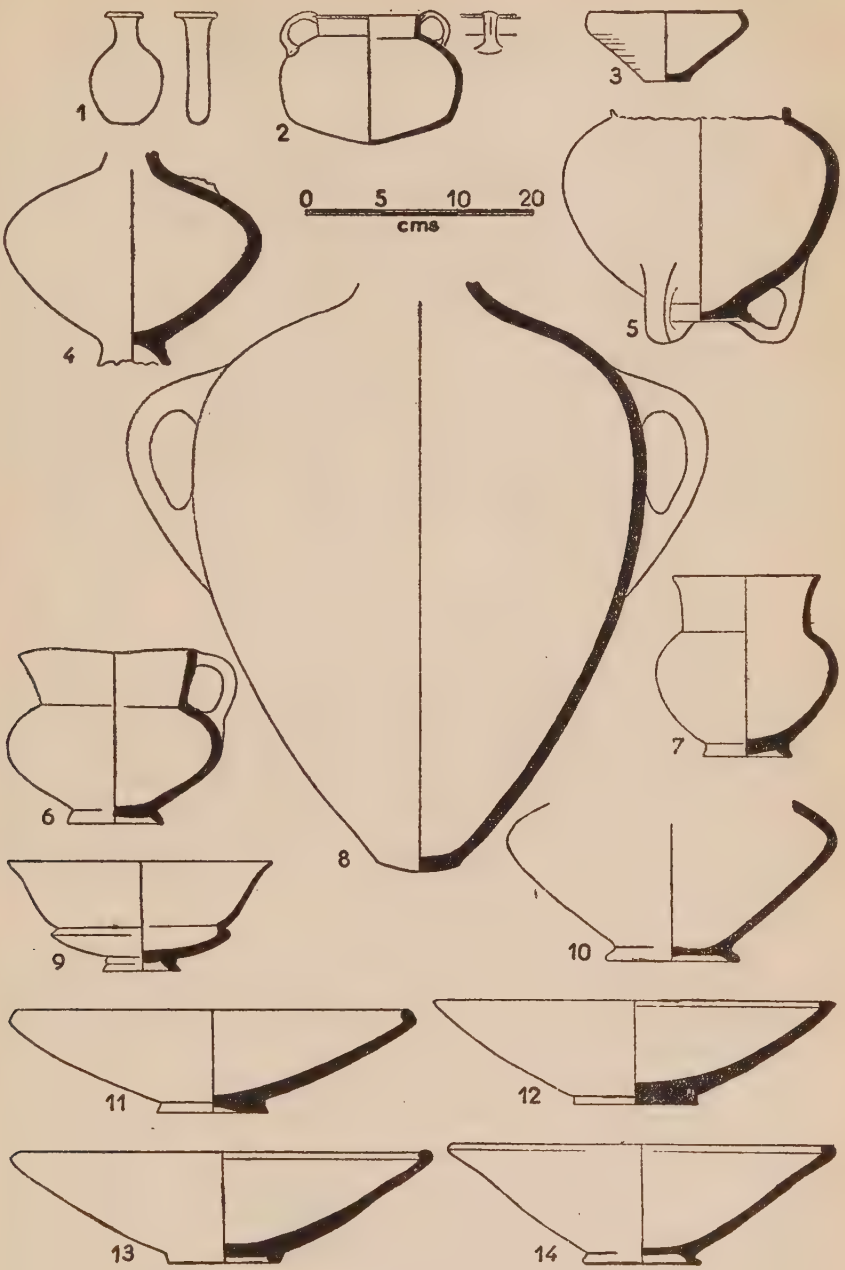


Fig. 7. — Céramique de la grotte T.

les murs, comme celles qui ont été dégagées dans la partie nord-est du Tell (1), et aussi dans des grottes comme nous l'apprenons maintenant: L'inhumation de l'enfant obligea à construire un enclos de pierres et à mettre la tombe au-dessus du sol, parce qu'on n'avait pas le moyen ou qu'on ne se donna pas la peine de creuser une fosse dans le sol rocheux; mais il eût été très facile de trouver un trou aux environs de la grotte. La famille attachait donc une grande importance à ce que son petit mort fût enseveli à l'endroit même où vivaient ses parents. Les circonstances particulières soulignent ainsi d'une manière plus nette le souci qu'on retrouve à l'intérieur de la ville, où de très jeunes enfants — jamais des adultes ni de grands enfants — sont enterrés sous le sol des maisons. Enfin, la famille qui vivait dans cette grotte en bordure de la ville n'était certainement pas riche; cependant la céramique qu'elle a laissée est de bonne qualité et ses formes sont belles : c'est la marque d'une haute civilisation lorsque les objets d'usage courant témoignent, même chez les pauvres, de ce souci de la beauté et du travail bien fait.

IV. — Période du récent bronze.

a) *Le temple (?).*

Dans la région fouillée en 1955, les niveaux du récent Bronze sont au moins aussi détruits que ceux du Moyen. Il y a cependant une large construction dont on peut restituer le plan et qui est peut-être un sanctuaire de cette période, ce sont les loc. 487-491, fig. 8 et pl. X *b*. La partie ouest est relativement bien conservée parce que certains murs ont été réutilisés au début du Fer; la partie est, au contraire, a été entièrement effacée par une maison du Fer.

Le plan complet comprenait une pièce centrale flanquée de deux ailes dont elle était séparée par quatre piliers. Trois des bases sont en place dans le loc. 488 et la quatrième se restitue à la distance convenable avant un retour du mur nord, symétrique à celui qui est conservé au sud. Dans le loc. 491, une amorce de mur au sud permet de supposer une disposition semblable. Il est possible que ces piliers aient été rejoints par des moellons, formant une clôture qui n'atteignait peut-être pas le plafond, comme dans les maisons du Fer I dégagées dans les campagnes précédentes (2); mais aucun élément de ce blocage n'a été retrouvé et il est également possible que les piliers aient été

(1) Cf. *RB.*, LV, 1948, p. 556 s.
(2) Cf. *RB.*, LIX, 1952, p. 559 s.; LXII, 1955, p. 575 s.

libres et aient formé une sorte de colonnade. La partie centrale était alors probablement couverte et l'on peut supposer que son plafond était surélevé et qu'une claire-voie laissait entrer la lumière.

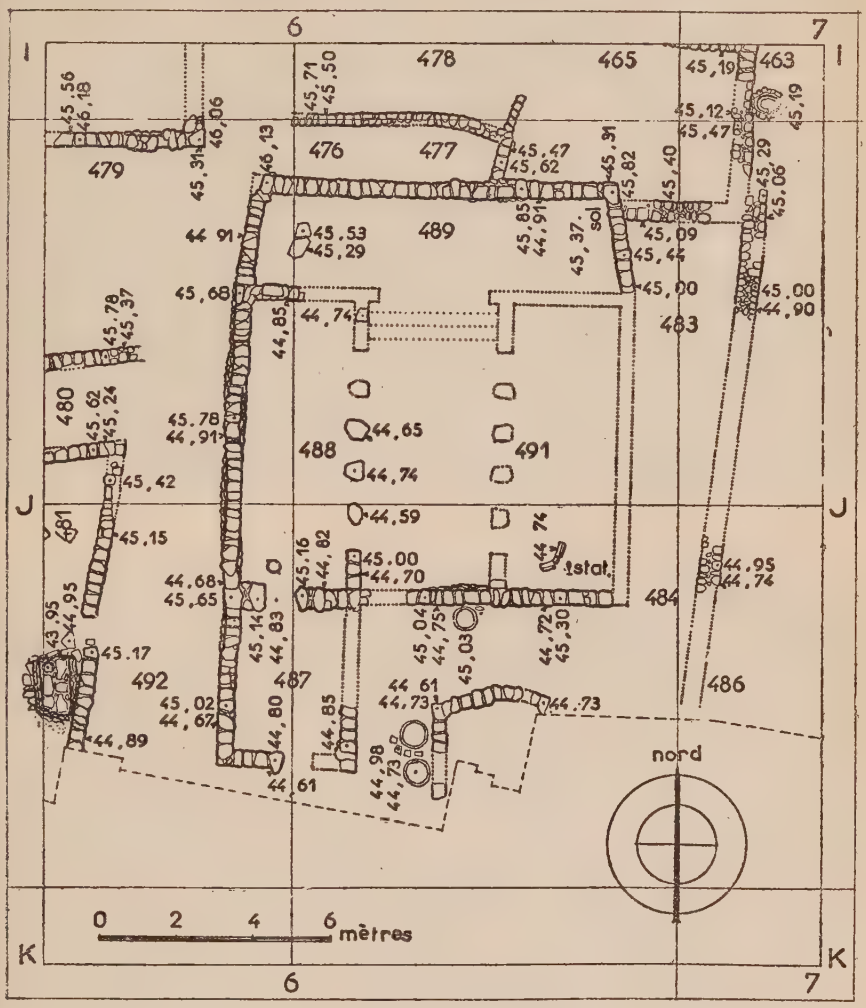


Fig. 8. — Le temple (?) du Récent Bronze.

Une pièce longue, loc. 489, occupe tout le fond du bâtiment; son sol est environ 70 cm plus haut que celui des autres pièces et l'on devait y accéder par un escalier qui a entièrement disparu. Une seule porte est apparente, dans le mur sud du loc. 488; une jarre était dressée devant elle, un peu enfoncée dans le sol. Cette porte donne dans un vestibule, loc. 487, où l'on entrait probablement par le sud.

A l'extérieur de ce vestibule, à l'est, plusieurs fours appartiennent au même niveau, près d'une construction irrégulière qui se prolonge sous la limite de la fouille. Contre le mur nord du bâtiment, est accolée une pièce longue qui fut ensuite divisée en deux, loc. 476-477. Il n'est pas sûr qu'elle soit en relation organique avec l'édifice principal. Les faces est et ouest de celui-ci sont entièrement dégagées, comme si on avait voulu isoler le bâtiment. Toute la construction est pauvre, les murs sont irréguliers et construits avec une seule largeur de pierres.

L'interprétation de cet ensemble est incertaine. Le plan ressemble beaucoup à celui des maisons du Fer I (1) mais il s'en distingue : par l'absence de séparation dans les pièces latérales, par la place de la porte, par la présence d'un vestibule, par la surélévation de la pièce du fond. Ce dernier trait pourrait cependant s'expliquer simplement parce que cette pièce était construite sur le talus qui a subsisté en cet endroit depuis la chute du rempart de l'Ancien Bronze (2). Par ailleurs, ces traits particuliers rappellent le plan de deux petits temples de Beisân, le temple nord et surtout le temple sud du niv. V : *cella* surélevée, colonnes (et murs bas) déterminant un espace central, entrée dans un angle et précédée d'un vestibule (3). Ces temples sont du XI^e^-X^e^ s. (4) mais ils ne sont pas israélites et perpétuent à Beisân une tradition du Récent Bronze. On comparera aussi la disposition générale du Temple du Récent Bronze à Tell ed-Duweir (5).

En dehors de ces analogies, d'autres indices favorisent une interprétation religieuse du bâtiment. Il est construit au même endroit que le temple du Moyen Bronze : la chambre souterraine de celui-ci était, sous trois mètres de déblais, à la perpendiculaire du mur qui sépare les loc. 487 et 488 et nous avons émis l'hypothèse que le temple de surface s'étendait vers le nord et vers l'est. Or la permanence des emplacements sacrés est une loi des villes anciennes. La jarre disposée près de l'entrée, dans le loc. 488, peut avoir un rapport avec le culte.

Il y a surtout une trouvaille qui, à elle seule, pourrait déterminer la nature du bâtiment. Au sud du loc. 491, trois pierres dressées et liées par un mortier d'argile sont difficiles à interpréter, mais, à côté

(1) Cf. les plans dans les références précédentes.

(2) La même disposition, pour la même raison, dans les maisons du Fer II, *RB.*, LIX, 1952, p. 564.

(3) A. Rowe, *The Four Canaanite Temples of Beth-Shan*, 1940, pl. x et xii.

(4) Les dates de Rowe (sous Ramsès III) doivent être abaissées, cf. W. F. Albright, *AASOR.*, XVII, 1938, pp. 76-77; G. E. Wright, *AJA.*, XLV, 1941, p. 485.

(5) O. Tufnell, C. H. Inge et L. Harding, *Lachish II, The Fosse Tempel*, 1940, pl. lxviii.

(Photo R. de Vaux.)

a. — Intérieur de la grotte **U**.

(Photo Palestine Archaeological Museum.)

b. — Céramique de la grotte **U**.

a. — Dernier niveau de l'Ancien Bronze.

(Photos R. de Vaux.)

b. — Le même niveau obstrué au Moyen Bronze.

a. — La chambre souterraine. Dernier état, vers le sud.

(Photos R. de Vaux.)

b. — La chambre souterraine. États inférieurs, vers l'ouest.

a. — La grotte **T.**

(Photos R. de Vaux.)

b. — Tombe d'enfant (T. **N.**).

a Maisons du Moyen Bronze sur l'écroulement du rempart.
(Les ouvriers travaillent dans une couche contemporaine en dehors de cet écroulement.)

(Photos Palestine Archaeological Museum.)

b. — Le temple (?) du Récent Bronze, vers le sud.

a. — Figurine de bronze plaqué d'argent
(grandeur naturelle)

(Photos Palestine Archaeological Museum.)

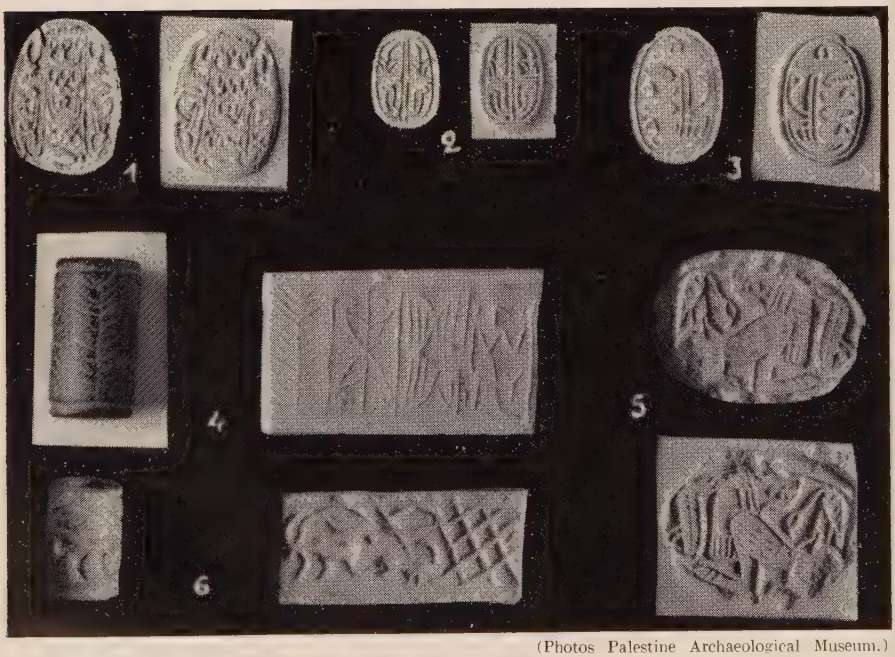
b. — Figurines de terre cuite
(Réduction 1/2).

a. — Bassin du Dernier Bronze.

(Photos R. de Vaux.)

b. — Four industriel du Moyen Bronze.

a. — Petits objets de pierre (sauf 3 : corne)
(Grandeur naturelle)



(Photos Palestine Archaeological Museum.)

b. — Scarabées et cylindres
(Grandeur naturelle)

d'elles, a été ramassée la figurine de la pl. XI *a*. Elle est en bronze et plaquée d'argent, peut-être à l'exception de la perruque. Le placage sur le corps était fait de deux minces feuilles d'argent maintenues dans des rainures tracées de chaque côté du corps jusqu'à la perruque; sur les pieds, le placage était fixé dans une rainure creusée à l'arrière. Les bras étaient indépendants et s'inséraient dans deux cavités où un tenon d'argent les retenait. Un trou sur le sommet de la tête indique que celle-ci était surmontée d'un emblème. Le corps est moulé dans un vêtement long fait d'une seule pièce : c'est une étoffe rectangulaire qui part de l'épaule droite, couvre le dos, passe sous le bras gauche, puis sous le bras droit, se croise dans le dos, repasse sur l'épaule gauche et retombe entre les seins. On trouve des variantes de ce drapé simple en Égypte et en Mésopotamie (1). La figurine est finement modelée, une trace de pâte blanche adhérait à l'une des orbites et les sourcils étaient également incrustés. La perruque hathorique montre clairement les liens qui maintenaient en forme la queue et les boucles. L'ensemble est gracieux : c'est la plus jolie statuette de métal sortie des fouilles palestiniennes. Le travail paraît être syrien plutôt qu'égyptien. C'est évidemment une statuette de culte, et pas seulement d'un culte domestique : les figurines divines en métal, lorsqu'elles ne sortent pas de déblais incertains, ont toujours été trouvées dans des sanctuaires. Il est donc très vraisemblable que le bâtiment était un temple et que la figurine a été oubliée ou perdue lors de la destruction ou du pillage.

La construction du bâtiment est postérieure au grand remblai du Récent Bronze qui a comblé la dépression au-dessus de la chambre souterraine et le temple a subsisté jusqu'à sa destruction à la fin du Récent Bronze : les constructions du Fer I s'élèvent immédiatement au-dessus et ont réutilisé certains de ses murs. Les objets retrouvés sont trop peu nombreux et trop peu significatifs pour préciser les dates.

b) *Le bassin.*

Les autres restes d'architecture du Récent Bronze présentent peu d'intérêt. On retiendra seulement ici un bassin du loc. 481, pl. XII *a* et cf. fig. 8 à gauche. Contre un mur a été creusé un bassin mesurant environ 1,50 m sur 1 m et profond de presque 1 m. Ses parois et son fond sont soigneusement construits avec des dalles jointes par de la terre argileuse. Dans l'angle nord-ouest est un creux avec un petit

(1) Cf. M. G. Houston, *Ancient Egyptian, Mesopotamian and Persian Costume*, 2e éd. 1954, pp. 88 s. et 120 s.

bassin de pierre. La fosse contenait un petit nombre de tessons vulgaires du Récent Bronze; elle avait été comblée en partie par de très grosses pierres. La destination de ce bassin est incertaine : plutôt qu'une citerne, c'est un pressoir ou une cuve industrielle, peut-être pour la teinturerie. Son contenu a laissé sur les parois et sur le bord des traces d'une matière brun-rouge qui seront analysées.

Ce bassin a été construit après le comblement du grand trou et il est donc contemporain du temple mais il en est séparé par une rue et ne semble pas avoir été en rapport avec lui. Un autre bassin dallé, plus petit et moins profond, en ovale allongé dont la pointe était occupée par un fond de jarre, a été dégagé au même niveau, assez loin vers l'est, mais il ne pose pas de question : c'est un pressoir.

c) *Quelques objets.*

La céramique recueillie dans les niveaux du Récent Bronze a servi à les dater approximativement mais elle ne mérite pas d'être figurée. On signalera seulement quelques petits objets. Le scarabée de la pl. XIII *b*, 2, gravé de deux *uraeus* et de deux tiges de papyrus semble dater de la XIX^e^ dynastie. Le cylindre de pierre grise, pl. XIII *b*, 6, appartient à la même période. Il représente un bouquetin et un scorpion, surmontés de deux losanges et accompagnés d'un décor en quadrillage. Une figurine incomplète, pl. XI *b*, 4, est sortie du dernier niveau du Récent Bronze, sous une maison du Fer I. Elle représente une femme allaitant son enfant et assise en tailleur sur un tabouret, dans la pose de la célèbre fileuse de Suse (1). Cette figure de nourrice assise est unique en Palestine; le type est attesté en Mésopotamie, mais rarement (2). De la fin du Récent Bronze sont le pendentif en serpentine, pl. XIII *a*, 1, trouvé à côté du cylindre qui vient d'être décrit, et un ornement triangulaire en cornaline destiné à être serti, pl. XIII *a*, 6. Le poids en hématite, pl. XIII *a*, 4, a été recueilli dans une maison à l'ouest du temple.

V. — Période du Fer.

Les niveaux du Fer ont été peu explorés en 1955. On a déblayé une bande qui subsistait entre le chantier de 1954 et celui de 1950 et mis ainsi au jour de pauvres constructions des niveaux II et III (du

(1) Cf., par exemple, J. B. Pritchard, *Ancient Near East in Pictures*, 1954, fig. 144.

(2) Ainsi L. Legrain, *Terra-Cottas from Nippur*, 1930, n° 46; Mrs. E. Douglas Van Buren, *Clay Figurines of Babylonia and Assyria*, 1930, n° 231; L. Heuzey, *Catalogue des figurines antiques de terre cuite* (Musée du Louvre), 1923, n° 22.

VIII[e] et du X[e] s. av. J.-C.); il y a des vestiges peu clairs du niveau intermédiaire du IX[e] s., qui avait été reconnu plus à l'est (1).

L'extension du chantier de 1954 vers le nord a permis d'avoir le plan complet des maisons 440 et 442 qui appartiennent au niv. III (2). En démolissant la maison 440, on a trouvé la figurine de la pl. XI *b*, 1, dont la tête et les pieds manquent. Une boucle visible près de la cassure indique qu'elle avait la coiffure hathorique; le sein droit est découvert, la partie inférieure du corps est drapée dans une étoffe à dessin géométrique. La femme tient contre son sein gauche un disque sur lequel est posée sa main droite, les doigts écartés. Dans des figurines analogues, on a pu hésiter sur l'interprétation de ce disque : tambourin ou gâteau. Il n'y a pas de doute ici que c'est un tambourin, et les incisions triangulaires sur le pourtour indiquent sans doute la cordelette qui tendait la peau. Ces incisions, comme celles du vêtement, ont été faites à la main sur la figure sortant du moule. On connaît déjà en Palestine une dizaine de ces joueuses de tambourin; elles viennent surtout de Megiddo, où les plus anciennes sont du XI[e] s. av. J.-C. (3). La figurine de Tell el-Fâr'ah est du XI[e] ou du X[e] s.

La céramique et les autres objets (4) de ces maisons du niv. III sont du X[e] ou du début du IX[e] s., mais elles ne représentent que la dernière phase de leur occupation; les maisons ont été construites plus tôt. En effet, elles présentent des indices de remaniement, leurs seuils extérieurs ont été relevés et le sol de la rue qui les borde est monté d'au moins 50 cm, ce qui représente une occupation assez longue. De fait, le niveau III est le plus ancien niveau du Fer sur le Tell et les couches du Bronze commencent immédiatement au-dessous, sans trace d'une période d'abandon : le niveau a duré trois siècles, sans accident notable.

Les maisons 440 et 442 sont adossées au talus qui s'est maintenu en bordure du rempart depuis la destruction de l'Ancien Bronze (cf. ci-dessus à propos du Moyen Bronze et la pl. X *a*). Les couches du Fer ont entièrement disparu en cet endroit, à l'exception d'une fosse, d'où sont sortis quelques vases.

(1) Cf. *RB.*, LXII, 1955, pp. 583 et 586.

(2) *Ibid.*, pl. VI.

(3) H. G. MAY et R. M. ENGBERG, *Material Remains of the Megiddo Cult*, 1935, pl. XXVII; J. B. PRITCHARD, *Palestinian Figurines in Relation to Certain Goddesses Known through Literature*, 1943, nos 159-169 et p. 54.

(4) La pl. XIII *a* 3 et 5 reproduit deux pendeloques, l'une en corne et l'autre en pierre grise, qui proviennent de ce niveau.

***

Les travaux de 1955 confirment une observation des campagnes précédentes : les couches du Moyen et du Récent Bronze ont été très détruites, et le petit sanctuaire du Moyen Bronze n'a été convenablement préservé que parce qu'il était souterrain. Par contre, les niveaux de l'Ancien Bronze sont en meilleur état et l'on souhaite de pouvoir les dégager sur une plus vaste surface.

Jérusalem, 1er juillet 1957. R. DE VAUX, O. P.

RECENSIONS

The Body. *A Study in Pauline Theology*, par John A. T. Robinson. (Studies in Biblical Theology N° 5.) In-8° de 95 pp. London, SCM Press, 1952. — Prix : 7 sh.

Cet ouvrage, court mais dense, de J. A. T. Robinson sur le *Corps dans la théologie de saint Paul*, paru en 1952, a été réimprimé en 1953 et 1955; il a déjà fait parler de lui et mérite de retenir l'attention. Un premier chapitre étudie dans la Bible et dans saint Paul les notions de « chair » et de « corps », qui ne sont pas celles du monde grec. Le ch. II montre comment, l'homme étant soumis aux trois tyrannies conjointes de la Mort, du Péché et de la Loi, le Christ s'est volontairement soumis à ces tyrannies et les a vaincues par sa propre mort, communiquant ensuite cette victoire à ceux qui s'unissent à lui, non par simple imitation morale, mais par intégration physique à son Corps. Le ch. III pénètre au centre du problème en soulignant le réalisme physique du « Corps du Christ » : l'Église est une extension de l'Incarnation, où les Nombreux s'incorporent dans l'Unique, où le Plérôme de la vie divine est communiqué aux membres par la Tête; passage du Corps ancien au Corps nouveau qui s'opère progressivement et se consommera dans la résurrection générale, lors de la Parousie.

On ne saurait trop approuver la réaction ici marquée, notamment aux pp. 49-55, contre l'explication purement métaphorique du « Corps du Christ », en faveur de son réalisme puisé dans la vraie source du thème : le corps personnel du Christ mort et ressuscité. Ce n'est pas « a supra-personal collective », mais « a specific personal organism » (p. 51). Quand Paul dit aux chrétiens : Vous êtes le Corps du Christ (*I Cor.*, XII, 27), « the body that he has in mind is as concrete and as singular as the body of the Incarnation » (*ibid.*). L'Église « is in fact no other than the glorified body of the risen and ascended Christ » (*ibid.*). Les chrétiens « are in literal fact the risen organism of Christ's person in all its concrete reality » (*ibid.*) Corps « spirituel » qui n'en est pas moins « physique » (p. 52). Réalisme qui se manifeste dans l'ordre sacramentel (p. 53 s.) et que Paul a perçu sur le chemin de Damas dans la révélation du Corps ressuscité du Christ « not as an individual, but as the Christian Community » (p. 58). Enfin cette boutade qui, bien comprise, est pleine de sens : « One could heartily wish that the misleading and unbiblical phrase the 'mystical' body had never been invented » (p. 52 note). Si Robinson n'est pas le premier à marquer cette salutaire réaction, il lui donne une nouvelle force par son vigoureux exposé. Pour ma part, je ne puis qu'applaudir (cf. *RB.*, 1956, pp. 7-21); c'est dans cette perception excellente et dans ses conséquences que réside le grand intérêt de cette monographie. Mais il s'y trouve aussi des vues moins heureuses, qui me semblent appeler des réserves. Je les présenterai sous trois chefs.

D'abord la notion biblique et paulinienne de « corps », avec ce qu'elle engage pour l'individualité du corps ressuscité. Robinson a raison de souligner, après bien d'autres, que la pensée sémitique, dont Paul est solidaire, ne comprend pas l'homme selon l'analyse philosophique grecque d'une matière (le corps) informée par un principe spirituel (l'âme), ni surtout selon le dualisme platonicien pour lequel le corps est une matière mauvaise qui doit disparaître, tandis que l'âme retrouvera par la libération de la mort son être véritable, qui est immortel. Mais n'est-il pas exagéré d'en conclure que les Hébreux ne considèrent jamais le corps en lui-même (*for its own sake*, p. 15), qu'ils n'y voient que cet aspect de l'homme par lequel il se sent en communion, nullement en distinction, avec les autres hommes, que pour eux l'homme ne prend conscience de sa personnalité individuelle que dans sa relation avec Dieu, qu'il ne perçoit même pas son corps comme l'ensemble de ses membres? Pour justifier ces assertions, Robinson argue du langage biblique qui n'a pas de terme propre pour exprimer le corps, ou plutôt qui en a trop (p. 11 note 2), donnant ainsi l'impression que le « corps » n'a rien pour lui d'une notion nettement définie : « Hebrew has no word for 'the body' which is in any sense technical or doctrinally significant » (*ibid.*). N'est-ce pas oublier que la Bible est un livre essentiellement religieux, dont le langage ne reflète pas nécessairement toute la pensée hébraïque dans ce qu'elle a pu avoir de profane? On y parle d'ordinaire, en effet, de l'homme par rapport à Dieu, et à ce titre le terme de « chair », avec ses notes justement soulignées par Robinson d'infirmité, de mortalité, d'opposition à l'Esprit de Dieu, est bien le mot éminemment biblique. S'ensuit-il que l'Hébreu ne pensait jamais à son « corps » de façon neutre et naturelle? Le terme de *g^{e}viah*, reconnu comme « much nearer to 'body' proper » (*ibid.*), n'apparaît que rarement dans la Bible et sans « theological significance »; certes, mais faut-il lui refuser pour cela (ou à tout autre vocable qu'on pourra lui préférer) d'avoir été dans l'usage courant? L'Hébreu ne se pensait-il vraiment et toujours que dans ses rapports avec Dieu? Je crains qu'en évitant de faire de lui un philosophe, on en fasse un théologien. En fait il n'aura été le plus souvent ni l'un ni l'autre : sans avoir de son corps une idée philosophique (de matière informée par l'âme) ni une conception proprement religieuse (d'où la déficience sur ce point du vocabulaire biblique), il en aura eu cette notion de sens commun, spontanée et non élaborée, qu'impose l'expérience et qu'on ne peut lui refuser a priori. Certes, il se sera toujours conçu, en vertu de la création par le Dieu unique, comme un tout inséparable, voué tout entier à la vie ou à la mort : ceci est capital et le distingue radicalement du Grec platonicien; mais il n'en aura pas moins eu conscience de son « corps » comme d'un aspect extérieur, sensible, suffisamment distinct du principe intérieur qui l'anime pour être connu *for its own sake* et représenter un élément qui contribue à faire de lui un individu. Cette notion spontanée du corps, plus vécue que pensée, plus existentielle qu'essentielle, je pense qu'on la retrouve chez saint Paul. Dans tous les passages où Robinson propose de comprendre σῶμα comme « présence extérieure », « personnalité », « moi », etc., le plus simple est encore de traduire par « corps » : ce mot avait un sens immédiat pour Paul, comme il en a un pour nous qui ne pensons pas toujours en philosophes ou en théologiens. Il est très juste que la Résurrection du Christ, avec la destinée glorieuse qu'elle comporte pour le corps, fut le motif déterminant qui amena Paul à mieux distinguer le σῶμα de la σάρξ (p. 32 note 1); mais cet avènement du terme σῶμα au niveau du vocabulaire religieux suppose précisément que Paul le trouvait déjà suffisamment défini en son sens neutre et profane, sans que le langage de l'A. T. ait eu — et pour cause! —

à lui faire dépasser ce premier stade. Je ne dirais même pas que de soi « σῶμα stands for man, in the solidarity of creation, as made for God » (p. 31), car, en *I Cor.*, VI, 13 par exemple, il est déjà assumé dans la perspective chrétienne; comme le dit plus justement Robinson lui-même : Paul « rests none of his ethic of the body upon its original creation for God » (p. 32).

Cette discussion n'est pas oiseuse comme il pourrait paraître. Robinson tire en effet de ses présupposés des conclusions qui sont inadmissibles : le caractère physique, matériel, du σῶμα n'aurait en somme aucune importance (1), ni non plus son rôle individuant (2). Si bien qu'on a l'impression, dans les dernières pages (p. 78 ss.), que la résurrection générale consistera pour les chrétiens à revêtir l'unique corps ressuscité du Christ, dans une incorporation où leur individualité sera maintenue par le dessein particulier de Dieu sur chacun d'eux mais nullement par leur propre corps ressuscité : « There is therefore no ultimate distinction between the individual resurrection body and the one resurrection Body, any more than one can isolate the present individual organism theologically (or, for that matter, scientifically) from the whole 'body' of creation » (p. 79 note 1). « It is a mistake to approach Paul's writings with the modern idea that the resurrection of the body... is the guarantee of our survival as distinct individual selves... Our survival (both now and hereafter) as distinct selves depends, for the Bible, not on the body, but upon the fact that everyone is called by God to a unique and eternal relationship with Himself » (p. 78). Je doute que cette manière de voir fasse justice à la pensée de Paul. Il parle de la résurrection comme devant affecter « nos » corps (*Rom.*, VIII, 11) ou, ce qui revient au même, « notre » corps, c'est-à-dire le corps de chacun de nous (*Rom.*, VIII, 23). Ce corps de misère sera rendu σύμμορφος au corps de gloire du Christ, ce qui ne veut pas dire absorbé en lui mais conformé à lui (*Phil.*, III, 21); de même que dès maintenant nous sommes renouvelés et transformés à son image (*Col.*, III, 10; *II Cor.*, III, 18), de même alors nous porterons son image dans l'état définitif de notre corps ressuscité (*I Cor.*, XV, 49; cf. *Rom.*, VIII, 29). Nous sommes bien le Corps du Christ (*I Cor.*, XII, 27), mais en tant que nous sommes ses membres (*I Cor.*, XII, 12-27; *Eph.*, V, 30), et ces membres ce sont « nos corps » (*I Cor.*, VI, 15). Cette situation de l'eschatologie commencée se poursuivra dans l'eschatologie achevée par la Parousie. Il y a une continuité profonde entre la condition présente et la condition future. Continuité par la sanction, car chacun recevra au tribunal du Christ ce qu'il aura mérité en bien ou en mal διὰ τοῦ σώματος (*II Cor.*, V, 10), ce qui semble engager de façon individuelle le sort éternel du corps. Continuité dans l'identité de la personne, car c'est bien le même corps jadis semé dans la corruption qui lèvera dans l'incorruption (*I Cor.*, XV, 42) (3). Robinson a bien vu que la « demeure céleste » de *II Cor.*, V, 1 ss. n'est

(1) P. 32 fin de la première note : « σῶμα is also matter as it is created *for* God, but it is not in the least constituted what it is by its being physical. It fulfils its essence by being utterly subject to Spirit, not by being either material or immaterial. Its substance depends entirely on the nature of the medium through which the Spirit is manifesting itself. It is therefore of no theological importance whether Christ in the body of His resurrection appearances could or could not, for instance, eat fish. Again, creation transfigured at the *Parousia* may or may not be physical—its substance is quite irrelevant. »

(2) P. 78 : « the implication of 'the body' for Hebrew, as opposed to Greek and later Western, thinking is one of solidarity, not of individuation. »

(3) Ce ch. XV de la *I Cor.* n'est pas le seul texte paulinien, on vient de le voir, qui soutienne l'individualité du corps ressuscité, ainsi que le pense Robinson : « The dissociation of this chapter from Paul's whole doctrine of the Body of Christ has also led to the supposition that

autre que le Corps ressuscité du Christ (p. 76) (1); mais on comprend mal, dans sa perspective, pourquoi les chrétiens doivent attendre la Parousie pour revêtir cette Demeure. Il le maintient certes, comme il se doit, si l'on veut respecter l'enseignement formel de Paul (2), et il le confirme par toute la doctrine de l'Apôtre; mais on aurait aussi bien conçu, selon la logique de sa pensée, que le chrétien revêtît dès sa mort le Corps du Christ déjà glorieux au ciel, quitte à connaître, comme le Christ lui-même, cet accroissement progressif qui mènera peu à peu le Corps à sa pleine stature (*Eph.*, IV, 13). Quoi qu'il en ait, sa conception des choses ne garde pas toute sa valeur au changement radical que représente pour Paul et pour tout le N. T. la « résurrection des morts » lors de la Parousie. — En toute son exégèse il a le souci très légitime de retrouver dans le N. T. ce collectivisme vers lequel s'oriente aujourd'hui la marche de l'humanité (cf. l'Introduction, pp. 7-10). Je pense qu'on peut parfaitement répondre à cette demande sans sacrifier l'individualité corporelle des élus glorifiés dans le Christ : car c'est bien dans le Christ et par le Christ qu'ils reçoivent la vie nouvelle, c'est bien dans son Corps et par son Corps que leurs corps participent à la gloire, c'est bien dans l'Église et par l'Église, qui est son Corps étendu aux dimensions du Cosmos nouveau (le πλήρωμα de *Col. Eph.*, selon moi), qu'ils sont unis à lui et entre eux comme ses membres et les membres les uns des autres. Ainsi vraiment le Christ est « tout et en tout » (*Col.*, III, 11). On ne peut rêver collectivisme plus satisfaisant.

Je pourrai être plus bref sur les deux points qu'il me reste à signaler. L'un d'eux concerne l'opposition que Robinson établit entre le thème du Corps du Christ et celui du Serviteur d'Isaïe ou du Fils de l'Homme de Daniel (p. 61). Là il s'agissait de l'Unique qui représente la Multitude, soit dans la souffrance expiatrice (le Serviteur), soit dans la venue en gloire du Règne (le Fils de l'Homme); ici il s'agit de la Multitude qui représente et constitue l'Unique, à savoir des chrétiens qui se rassemblent dans le Christ et constituent son Corps. Cette opposition ne me paraît qu'à moitié justifiée; car, avant l'étape des chrétiens qui s'unissent au Christ et entre eux dans le Christ, il y a eu celle où le Christ s'est uni à eux et a réalisé pour eux l'œuvre de mort et de résurrection, dans sa personne individuelle qui représentait et incluait la Multitude, c'est-à-dire l'humanité pécheresse assumée par lui. Alors, mourant sur la Croix et sortant du tombeau, il était vraiment le Serviteur souffrant et le Fils de l'Homme glorieux. C'est ainsi seulement qu'on rend compte des deux formules complémentaires que relève justement Robinson : ἡμεῖς ἐν

Paul thought of the resurrection of the body in a purely individualistic manner » (p. 81). Il ne respecte d'ailleurs pas sa vraie portée quand il ajoute : « But this is quite untrue even of *I Cor.* 15 ». Le fait que Paul s'y exprime en termes « abstraits et collectifs » (v. 42 traduit « what is sown » d'après Moffatt, et v. 53 τὸ φθαρτὸν τοῦτο) n'autorise pas à méconnaître l'idée fondamentale d'un même être qui passe d'un premier état (graine nue / corps de corruption) à un deuxième état (épi levé auquel Dieu donne un « corps » /corps d'incorruption). Il n'est pas jusqu'aux vv. 40*b*-42*a* qui ne semblent insinuer des états différents de gloire pour les corps ressuscités; sans doute cette application n'est-elle pas explicitée dans la suite du développement, mais sans elle on voit mal pourquoi Paul a parlé des éclats différents des corps célestes.

(1) Voir depuis, mais avec d'importantes différences, A. Feuillet, *La Demeure céleste et la Destinée des chrétiens (II Cor.*, V, 1-10*)*, dans les *Recherches de Science Religieuse*, XLIV, 1956, pp. 161-192; 360-402.

(2) Encore ne le fait-il pas sans réserve : après avoir reconnu que Paul attend un état de « nudité » pour ceux qui meurent avant la Parousie (p. 77), il en vient à dire que nous avons, dans le « first instalment » de la Demeure céleste, « a body which cannot leave us entirely naked » (p. 78).

Χριστῷ et Χριστὸς ἐν ἡμῖν. Nous sommes « dans le Christ » en tant que, inclus en sa personne représentative de Serviteur et de Fils de l'homme, nous passons de la mort à la vie, du péché à la justice, de la corruption à la gloire; le Christ est « en nous » en tant qu'il nous communique les fruits de son salut et réalise dans nos personnes individuelles (jusque dans nos corps), collectivement regroupées par lui, cette humanité nouvelle qui est l'Église, son Corps, le centre du Cosmos « récapitulé » en lui comme Chef.

Ceci m'amène à ma troisième et dernière remarque. Robinson envisage les thèmes de κεφαλή et de πλήρωμα d'une façon qui ne me paraît pas exacte. Selon lui, Paul a tiré son idée « Tête » de celle du « Corps » et n'en parle jamais que sous ce rapport. « Christ is never spoken of as the head of things in general in a metaphorical manner » (p. 66). Il y a pourtant *Col.*, II, 10! D'autre part le πλήρωμα n'aurait aucune connexion « with the image of the head and body » (p. 67). Ce terme désignerait la plénitude de vie divine résidant dans le Christ; en *Eph.*, I, 23 πληρουμένου, entendu comme un passif (ce qui est en effet préférable), signifierait que le Christ est rempli par Dieu d'une plénitude qu'il communique à l'Église, qui devient ainsi son πλήρωμα. Ce n'est pas faux, mais ce n'est que partiellement vrai. Robinson prend les choses au terme où Paul les a menées par une certaine évolution de sa pensée et de son vocabulaire. On peut les prendre autrement, en partant du sens d'abord cosmique de πλήρωμα, par rapport auquel κεφαλή serait d'abord employé au sens de « chef », avant d'être combiné, au sens de « tête », avec le thème du « Corps ». Je me suis expliqué ailleurs sur ce point (*RB.*, 1956, pp. 22-44), ce qui me dispense d'y revenir ici (1).

Cette discussion aura montré l'importance des problèmes qu'agite ce petit livre et l'intérêt des solutions qu'il apporte. Même si l'on ne peut y souscrire entièrement, on aime à reconnaître la réaction saine et utile qu'elles marquent sur plusieurs points. Cet ouvrage mérite vraiment l'attention qu'il a déjà retenue et qu'il continuera à retenir.

Jérusalem. Pierre Benoit, O. P.

Megillat milhemet bene 'or bivne hošek yoṣe't le'or beṣeruf mavo', hašlamot uperuš *(The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness)*, Edited with an Introduction, emendations and a commentary, by Yigael Yadin. Gd in-8° de 397 + VI (résumé anglais) pages, frontispice (1re col. du rouleau) et 20 figures. Jerusalem, The Bialik Institute, 1955.

Dans une série de longs chapitres l'auteur, qui a commencé son étude du rouleau déjà pendant la vie de son père, feu E. L. Sukenik, l'acheteur du manuscrit, traite amplement les questions principales de cet important ouvrage essénien en les mettant en rapport avec les problèmes majeurs de la secte de Qumrân et de sa littérature.

Dans le chapitre premier (pp. 3-17), il discute le titre, la division de l'ouvrage,

(1) Je signalerai encore deux assertions que l'on peut discuter. En *Col.*, I, 24 le ἀντί contenu dans ἀνταναπληρῶ signifierait que Paul souffre à la place des Colossiens (p. 70); je pense qu'il vise plutôt le Christ dont Paul poursuit les labeurs apostoliques qu'il n'a pu parachever durant sa vie terrestre. — En *Col.*, II, 17 Robinson voit bien que τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ pourrait évoquer le thème du « Corps du Christ », mais préfère « résister » et ne voir dans ce σῶμα que l'objet opposé à l'ombre (p. 27 note 1); je choisis pour ma part de ne pas « résister » (cf. *RB.*, 1956, p. 12, note 1).

ses sources, connues et inconnues, et sa place dans la littérature biblique et extra-biblique.

Il retient le titre « Guerre des fils de la lumière contre les fils des ténèbres » proposé par Sukenik (*Megillot Genuzot*, I, p. 18), bien qu'il reconnaisse le vrai titre au début de la première colonne du manuscrit, malheureusement en partie abîmé. Sa restitution du commencement de I, 1 : *wz[h spr srk] hmlḥmh* recoupe, pour l'essentiel, c'est-à-dire pour les mots *Serek ha-milḥamah*, celle suggérée par moi-même (*RB.*, LXII, 1955, p. 598) et par d'autres. Ce titre a l'avantage d'être plus court et de correspondre aux incipits de plusieurs sections du même ouvrage, surtout au titre du « Manuel de la Discipline », *serek ha-yaḥad*. Remarquons à cette occasion que la suggestion proposée récemment par Yadin lui-même de lire sur l'étiquette de 1*QS* [*ḥw*]*q hyḥd wpr*[*wš?*] (*IEJ.*, VI, 1956, p. 159), et non [*sr*]*k hyḥd wmn* [...] comme je l'ai proposé avec le Père Barthélemy (*DJD.*, I, p. 107 et pl. XXII), n'est pas du tout convaincante. Il est vrai que dans l'écriture de 1*QS* le kaph final a toujours sa hampe recourbée vers la gauche, mais il me semble évident que le scribe de l'étiquette n'est pas celui de la Règle et que son écriture est bien postérieure, datant de l'époque où le kaph final avait une hampe toute droite (noter surtout le daleth à tête dilatée et aussi le mem à trait simplifié, qui ne peut être un phé, comme le voudrait Yadin, à cause de son extrémité oblique et du point mis sur sa barre supérieure). Je crois donc qu'il faut retenir la lecture de l'editio princeps, en la modifiant légèrement : [*spr sr*]*k hyḥd wm*.[..]. Ce titre de 1*QS* est encore confirmé par la première ligne du manuscrit où devant *srk hyḥd* on restituera *spr*, cette leçon étant conservée dans un manuscrit de la Règle provenant de la Grotte 4 de Qumrân (papyrus, sigle provisoire 4*QS*^{a}).

Dans la division du texte en paragraphes, Yadin suit l'articulation du manuscrit lui-même, réalisée par le scribe au moyen de blancs, soit partiels, soit s'étendant à la ligne entière. Ce procédé objectif est certainement préférable à n'importe quelle division « logique »; je l'ai jadis adopté pour la traduction de la Règle de la Communauté (*Verbum Domini*, XXIX, 1951, pp. 129-158). L'ouvrage entier se divise ainsi en quatre parties : 1° « section de la guerre » (*sidrat ha-milḥamah :* I, 1-II, 14; §§ 1 à 3), introduction et description générale de la Guerre apocalyptique; 2° « section des règlements (combat) » (*sidrat ha-serakim, qerab:* II, 15-IX, 16; §§ 4 à 13 (14)); 3° « section des règlements (prières) » (*tepillot:* IX, 17-XIV, 15; §§ 14 à 21 (22)); 4° « section des combats avec les Kittiim » (*sidrat ha-qerabot 'im ha-Kittiim:* XIV, 16-?; §§ 22 à ?].

Du point de vue littéraire, la *Règle de la Guerre* dépend surtout des *Nombres* et du *Deutéronome*, ce qui se comprend facilement puisque la Congrégation des temps derniers est la Congrégation du Désert idéale et parfaite. Pour les notions doctrinales et eschatologiques, l'auteur de la composition puise chez les prophètes, en particulier Isaïe et Daniel, ce dernier étant considéré comme livre prophétique ainsi que l'attestent les fragments de la Grotte 4. Il y a évidemment des rapports avec les ouvrages de la secte : *Règle de la Congrégation* (1*Q* **28**), *Règle de la Communauté*, *Hodayot*. A la base de la partie descriptive on devine un manuel militaire, utilisant ou même traduisant tout simplement un *De re militari* romain; il n'est pas exclu que ce manuel ait eu la forme d'un vade-mecum sacerdotal. Yadin croit trouver une référence à ce manuel en XV, 6 : « comme il est éc[rit dans le livre, ou : dans la règle de la guerr]e ». La partie liturgique, dépendant elle aussi de livres bibliques (*Deut.*, *Nombres*, *Sam.*, *Is.*, *Ps.*) et des compositions de la secte (cf. *RB.*,

1955, p. 599, note à XIII, 4 s.), a pu exister comme un recueil à part, mentionné probablement en XV, 5 : *spr srk 'tw*, et qui contenait les prières pour les fêtes et diverses circonstances (Yadin), ou plutôt les prières prévues expressément pour la Guerre Sainte, parallèlement au recueil des Bénédictions de 1*Q* 28b.

Dans le ch. II (pp. 18-35) Y. discute la première section du rouleau, celle qui décrit le plan de la guerre, sa durée et son extension territoriale. Il distingue trois phases du *ǧihâd :* 1° guerre contre les ennemis principaux et traditionnels, voisins plus proches de la Judée, avec les *Kittiye Ašur* à leur tête; 2° guerre contre les « Kittiim en Égypte »; 3° guerre contre les « Rois du Nord » de Daniel, symbolisant tous les autres peuples non-juifs. Il vaut mieux considérer les deux premiers groupes comme un seul. Cette phase essentielle de la guerre durera sept ans (six ans de combat suivis de l'année sabbatique, dont les cérémonies sont mentionnées au début de la col. II) et la congrégation entière y participera. Dans la liste des ennemis traditionnels il y a une lacune (début de I, 2) que Y. comble ainsi : *why[l ywšby] Plšt.* Mais la deuxième lettre est certainement un hé (voir *'Oṣar ha-megillot hagenuzot*) et il faut y suppléer un nom ethnique. A *h'mwry(m)*, proposé dans la recension de l'*'Oṣar* (*RB.*, 1955, p. 598) je préfère maintenant la lecture de J. Carmignac : *h'malqy*. La trace de lettre correspond mieux à un aïn qu'à un aleph. Les Amalécites sont mentionnés dans le passage de *Ps.*, LXXXIII, 7-9, où Yadin lui-même voit un parallèle très frappant à la liste de la *Guerre* (p. 21, n. 3). On a ainsi la série ininterrompue des païens qui entouraient la Palestine juive : habitants de la Transjordanie (Édom, Moab, Ammon), du Négeb (Amalécites), de la Côte (Philistins), de la Syrie (Kittiim d'Assur). Enfin, cette lecture a l'avantage de fournir le peuple requis pour obtenir le nombre de « sept nations de vanité » (XI, 8 : les six mentionnés, plus les Kittiim en Égypte, tous aidés par les « apostats de l'alliance »); l'auteur de la *Guerre* les trouve sans doute, comme plus tard les rabbins, dans la liste de *Gen.*, XV, 20 s. Les trois peuples de *Gen.*, XV, 19 (Qénites, Qénizites et Qadmonites), situés d'après les rabbins entre l'Asie Mineure et l'Afrique du Nord, représentent les peuples sémites, les peuples chamites et les fils de Japhet, qui seront exterminés au cours de 33 ans (29 ans de combat et 4 années sabbatiques) par les corps d'élite, les « divisions », sans qu'intervienne la congrégation entière. L'ennemi principal reste pourtant les Kittiim, cités seuls dans la suite du texte. Y. résume les données littéraires et les discussions récentes pour conclure qu'il s'agit des Grecs ou des Romains, suivant l'époque et le contexte; dans notre cas, ce sont les Romains, en accord avec la datation de l'ouvrage à l'époque romaine. On s'étonnera de voir apparaître en XV, 2 le « roi des K. ». C'est sans doute l'influence du langage de Daniel, qu'on retrouve dans les expressions les « rois du Nord », les « apostats de l'Alliance », etc. Le terme technique pour les chefs des Romains (consuls ou gouverneurs) est *mwšly Ktyym* des Commentaires de Nahum (J. M. Allegro, *JBL.*, LXXV, 1956, p. 90) et de Habacuc, IV, 10 et 12. Remarquons à ce propos qu'en parlant du Prêtre Impie, le commentateur de *pHab* VIII, 9 emploie le terme *mšl* et non *mlk ;* il y a là un indice de plus en faveur de l'identification de ce personnage avec un des premiers Hasmonéens, antérieurs au premier roi de cette dynastie, Aristobule I (104-103). A propos de l'équation Chaldéens = Kittiim en *pHab* II, 11 s., notons que dans les *Vies des Prophètes* Habacuc, contemporain de la destruction de Jérusalem par les Chaldéens, « prédit la destruction du Temple faite par un peuple occidental » (Th. Schermann, *Texte und Untersuchungen*, XXXI, 3, p. 63, lignes 5 et 18 s.).

La guerre de six ans contre les Kittiim et leurs auxiliaires aura lieu « après le

retour des Fils de la Lumière du désert des peuples pour camper dans le désert de Jérusalem » (I, 3 et aussi un *pešer* d'Is. : Allegro, *JBL.*, 1956, p. 111 et Yadin, *IEJ.*, 1957, p. 67 s.). Ce dernier toponyme, inconnu des sources anciennes, rappelle « le désert de la sainte ville du Christ notre Dieu » des écrits byzantins (p. ex. Jean Moschus, *Le pré spirituel*, nos 92 et 105).

Dans la description de la « guerre des divisions », ne sont spécifiés que sept groupes de peuples sémites. Les identifications de Y., s'inspirant de celles de Josèphe quand il traite du Tableau des nations, sont bien satisfaisantes. A propos de *Mš'*, leçon samaritaine de *Gen.*, X, 23 (TM *Mš*), on pourrait aussi mentionner la transcription *Messe* des *Antiquités du Pseudo-Philon*, IV, 9 (éd. G. Kisch, p. 121) et, pour sa localisation, les *Masei* de Pline, *HN.*, XI, 26 (30); cf. Pauly-Wissowa, II A, 1985 (s. v. *Salmani*). Les *Twgr*, correspondant à *Gtr* de *Gen.*, sont rapprochés des Tochariens d'après l'identification de Josèphe : Gather Bactrianiens. C'est plus plausible que l'hypothèse d'une simple erreur proposée par Albright (*The Biblical Tribe of Massa' and some Congeners*, dans les « Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida », Rome 1956, p. 3). L'expression « le Grand Désert », en rapport aves les Assyriens, les Perses et les Qadmonites, apparaît maintenant aussi dans le *Genesis Apocryphon*, XXI, 11 s., où ce désert s'étend « à l'est du Ḥaurân et de l'Antiliban jusqu'à l'Euphrate ». Parmi ces différents peuples « sémitiques », le plus nombreux semble être Arphaxad (Chaldéens?) puisqu'il faut deux années pour l'exterminer. Également pour l'auteur des *Antiquités du Ps.-Philon* (V, 6; Kisch, p. 125), les effectifs d'Arfaxa sont les plus élevés parmi les fils de Sem.

Dans le troisième chapitre (pp. 36-59) on trouve l'étude détaillée des enseignes *('otot)* en rapport avec l'organisation tribale et militaire (numérique) de la Congrégation. Le développement considérable que prend « la règle des enseignes » a son point de départ en *Nombres*, II, 2 (enseignes) et XVII, 17 s. (inscriptions; aussi Targoum Yerušalmi). Yadin pense que ce système compliqué pouvait réellement exister dans l'armée juive de l'époque, qui s'inspirait de l'armée romaine. L'influence romaine ne consisterait pas tant dans l'usage même des étendards, attesté depuis la haute antiquité, que dans le nombre très élevé des *signa* et dans leur lien étroit avec les phases successives du combat.

La division de la Congrégation du Peuple, en tribus, clans, familles est traditionnelle. Les douze tribus étaient sans doute celles des *Nombres*, avec Joseph dédoublé en Éphraïm et Manassé et avec Lévi mis à part, et non celles d'*Ez.*, XLVIII, 31 ss., où l'on a Joseph et Lévi. En faveur de l'emprunt aux *Nombres*, signalons la mention fréquente d'Éphraïm et de Manassé (ennemis de la secte!) dans les commentaires de la Grotte 4. Les tribus sont groupées par trois dans un camp, comme en *Nombres*, II, mais « les chefs de camp » *(r'šy hmḥnwt)* sont nouveaux; pour ce terme et ses synonymes on consultera utilement l'article de J. Starcky, *RB.*, LXIV, 1957, pp. 200-203. Parallèle à l'organisation tribale est l'organisation militaire basée sur le système décimal. Au clan *(mišpaḥah)* correspond la myriade, équation que l'on appliquera avec succès aux textes bibliques (p. ex. en *Nombres*, XXVI, Ruben compte plus de 40.000 personnes réparties en quatre clans), de préférence à l'équation clan = millier, courante chez les exégètes. A la famille *(bet 'ab)* correspond le millier ou bataillon *(degel)*. La tribu de Lévi (cf. *Nombres*, II-IV), dont on n'a plus que la description de la famille de Merari, se divisait probablement en quatre groupes : les fils d'Aaron et les trois familles de lévites : Qahat, Geršon et Merari. Cela correspond bien aux quatre représentants de la tribu de Lévi et d'Aa-

ron parmi les dix juges de la Congrégation (*CD* 10, 5), mais moins bien aux trois prêtres dans le Conseil de la Communauté composé de quinze personnes (1*QS* VIII, 1 : ce passage ne peut être traduit « douze hommes *dont* trois prêtres » (Cross), car dans un ms. de 4Q, décrit dans *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda*, Paris 1957, p. 111, on a formellement *ḥmšh* '[*śr*]).

Dans le ch. IV (pp. 60-81) Y. discute longuement les règles de la mobilisation. Il distingue, s'inspirant des termes talmudiques, entre la guerre obligatoire, celle de la Congrégation contre les sept ennemis, et la guerre facultative, celle des « divisions ». Le recrutement pour la première se fait par la levée générale à l'échelle territoriale et tribale; pour la deuxième à travers une sélection rigoureuse aboutissant aux groupes de choc, les « commandos » avant la lettre.

Du fait qu'il ne les mentionne pas, l'auteur du ms. de la *Guerre* semble obliger au service militaire les trois catégories énumérées en *Deut.*, XX, 5-7 : constructeurs de nouvelles maisons, propriétaires de nouvelles vignes, nouveaux mariés. Mais il mentionne le renvoi des couards (cf. *Deut.*, XX, 8). Yadin considère l'exemption des trois premières catégories comme sous-entendue : elle est bien antérieure aux faits qui précèdent immédiatement le combat, et 1*QM* X, 5 s. n'avait pas à en parler. Cela est bien possible, mais remarquons que le verbe *l*<*h*>*šyb* en 1*QM* X, 5 est en parallélisme avec *lhḥzyq* « (s') encourager »; or, d'après l'emploi biblique, « ranimer » pourrait vouloir dire « remonter le courage » ou quelque chose d'analogue. En ce cas, les trois catégories aussi bien que les couards se trouveraient mobilisées pour cette guerre de l'obligation suprême, conformément à l'avis des Rabbins : « A la guerre de précepte tout le monde sort, même le fiancé de sa chambre nuptiale et la fiancée de son thalame » (*Sota*, VIII, 7, cité p. 62 s.). Keret d'Ougarit a dû, lui aussi, faire de son expédition une guerre obligatoire : « le sans-famille ferme sa maison, la veuve se loue au service; l'infirme se lève de son lit, l'aveugle.... et sort. Le nouveau marié laisse à un autre sa femme, à un étranger sa bien-aimée » (*Keret*, I, II, 39-40 = IV, 17-18; cf. *Deut.*, XXVIII, 30). Le bouleversement des conditions sociales que suppose une guerre sainte dépasse en gravité les besoins d'une guerre normale du type de *Deut.*, XX ou de *I Macc.*, III, 56 (Judas renvoie à la maison les trois catégories avant la bataille d'Amwâs). L'exemption du service, à degré variable, comprend : 1° les jeunes de moins de 25 ans et les femmes, qui ne peuvent pas accompagner l'armée sortant en campagne; 2° ceux qui ont des défauts physiques durables ou passagers (1*QM* VII, 4 s.; listes similaires en 1*QSa* II, 3-9 et en *CD* 15, 15-17, à compléter d'après un ms. de 4Q cité en *Dix ans...*, p. 76, qui toutes s'inspirent de la liste du *Lév.*, XXI, 17 ss. concernant les prêtres) ne peuvent aller au combat, mais peuvent être appliqués aux services secondaires; 3° ceux qui ont eu une pollution nocturne et sont exempts du combat le jour suivant (*Deut.*, XXIII, 11). Ces principes sauvegardent la Pureté du camp et reflètent bien l'inspiration sacerdotale de l'ouvrage.

Les quatre âges des recrues, entre 25 et 60 ans, sont rapprochés par Y. des quatre « lots » d'Esséniens, distingués « d'après la durée de leur vie ascétique » (Josèphe). A propos de *hkhn 'šr ypqd 'š hrbym* de *CD* 14, 6 s., cité p. 72, notons que l'énigmatique *'š* (*'iš* pour Y., *l.c.*, note 42) est à corriger en *br'š* (cf. éd. de RABIN) d'après ms. du document de Damas trouvé dans la Grotte 4.

Le cinquième chapitre est consacré aux trompettes (pp. 82-105). Dans sa prédilection pour cet instrument l'auteur de la Règle rivalise avec l'auteur du pseudo-Philon qui les fait sonner presque à chaque page. Yadin note pourtant que l'usage des trompes fut plus répandu dans l'armée séleucide que dans l'hasmonéenne. Elles

étaient également fort employées dans l'armée romaine et quelques rapprochements de détail sont signalés.

Dans l'important chapitre sur l'armement (pp. 106-130), Y. prouve définitivement que les armes du rouleau sont les armes des légionnaires, surtout de la deuxième moitié du premier siècle avant notre ère.

Le bouclier *(mgn)* rectangulaire et convexe de l'infanterie lourde n'est pas le θυρεός rond et de dimension variable des phalanges grecques, mais le *scutum* rectangulaire des légions romaines à partir de l'époque de Jules César, dont les dimensions données par Polybe (120 × 75 cm) sont pratiquement identiques à celles de la *Guerre* (115 × 69). Aussi la décoration de ce bouclier, décrite en détail, rappelle-t-elle étonnamment l'ornementation du bouclier rectangulaire (102 × 83) trouvé à Doura-Europos. La cavalerie lourde *(pršy hsrk)* porte des boucliers ronds *(mgny 'glh ;* aram. *'gyl' ;* une fois dans la Bible, *Ps.*, XLVI, 10, pluriel *'glwt ;* probablement aussi en phén. : *'glt*, *RÉS.*, 1207 et peut-être *CIS.*, I, 346). C'est la *parma*, ou le *clypeus*, de la cavalerie romaine, attestée encore sous Jules César mais disparaissant plus tard (Josèphe ne connaît que les boucliers oblongs) ; les attestations littéraires et archéologiques de ce bouclier qui sont postérieures à l'époque de César auraient trait, d'après Y., à la cavalerie légère. Les mêmes cavaliers lourds revêtent la cuirasse *(širyon)*, le casque *(batte ra'šim)* et les jambières *(batte šoqaim)*. Dans l'armée romaine l'armure cesse d'être en usage dans l'infanterie au cours du Ier s. av. J.-C., et sous César elle a entièrement disparu.

La description détaillée de l'arme appelée *kidon* permet de l'identifier avec l'épée, sens qui convient aussi aux passages bibliques qui la mentionnent (la traduction habituelle « lance » est donc à écarter). Le regretté Père O'Callaghan avait deviné cette signification, avant la parution de la *Guerre*, pour le *kidon* de Goliath (*Or.*, XXI, 1952, pp. 38 ss.). C'est une épée droite, 69 cm de long et 6 cm de large, dont le fourreau *(beṭen ;* emploi inconnu par ailleurs ; peut-être la traduction du latin *vagina*) est large de 7,6 cm et qui est attachée à la ceinture par un baudrier de 76 cm. Ce n'est pas l'épée des phalangites, courte et destinée à percer, mais le *gladius* droit des Romains, redoutable arme tranchante, long de 60 à 70 cm. Jusqu'à Auguste on l'attachait à la ceinture par une lanière, mais dans la suite on l'attacha directement à la ceinture ou à un baudrier porté en bandoulière.

Chaque soldat des trois bataillons de l'infanterie légère et de la cavalerie est muni de sept javelines (*zrq*, pl. *zrqwt*, inconnu par ailleurs en ce sens ; traduction de *iaculum* latin?). Le nombre et l'usage tactique trouvent un parallèle frappant dans la description de la bataille de Capoue. Pour combattre la cavalerie d'Hannibal on crée un corps de jeunes soldats et *eis parmae breviores quam equestres et septena iacula quaternos longa pedes* (1, 17 m) *data praefixa ferro* (*Liv.*, XXVI, 4, 4). Le synonyme de *zrq* est *šlṭ* attesté plusieurs fois dans la Bible. La *ḥanit*, mentionnée sans description, doit être un javelot correspondant au *pilum* romain, lequel ne dépassait pas 2 m. Au contraire on donne la description détaillée de la lance *(romaḥ) :* de 3,21 m de long pour l'infanterie lourde, de 3,60 m pour la cavalerie et les formations appelées « tours », elle avait une pointe en fer et une douille décorées (*sgr*, inconnu par ailleurs, mais peut-être dans le sens de « lance », pars pro toto, en *Ps.*, XXXV, 2). Cette arme rappelle la *hasta* des légions auxiliaires, bien que celle-ci n'ait jamais été si longue et n'ait pas servi comme arme de jet. Le *romaḥ* est encore plus différent de la sarisse des phalanges macédoniennes qui, au milieu du IIe s. av. J.-C., avait env. 6 m de long.

Un des bataillons de l'infanterie légère porte la fronde comme les *funditores* des

unités auxiliaires, très en vogue dans l'armée de Pompée. Avec les arcs la liste de l'armement est close.

Le chapitre le plus important (pp. 131-180) discute des unités de combat et de la tactique. On eût difficilement trouvé commentateur plus qualifié que le Général Yadin. Il établit d'abord le sens de termes tactiques généraux : *seder* « rangée ininterrompue de soldats coude à coude, ligne »; *ra'šim* « colonne de soldats en marche » prête à se déployer *(nipšaṭ)* face à l'ennemi (cf. p. ex. *Juges*, IX, 43; *Job*, I, 17; *I Macc.*, V, 33); *mipsa'* « progression de front sous le feu de l'ennemi *(concursus)* »; *portes de guerre :* intervalles ménagés dans le front de la ligne d'infanterie, typiques de l'armée romaine par opposition aux phalanges hellénistiques bien fermées; *serek* comme terme militaire : « l'armée en ordre de bataille » ou simplement « l'infanterie lourde » *('anše ha-serek)*. La richesse sémantique de ce dernier terme trouve son pendant dans la grande variété de sens de τάξις et de τάγμα grecs (ainsi chez Josèphe ce second terme désigne aussi bien l'ensemble des Esséniens que la légion romaine).

L'armée se compose des soldats de ligne, des combattants hors-rang et, *last but not least* dans cette guerre eschatologique, des prêtres. Dans les services, les militaires les plus âgés, de 50 à 60 ans, sont les administrateurs des camps *(soreke ha-maḥanot)*, fonctionnaires à demi civils, à comparer aux *accensi velati*. Ils restent au camp, tandis que les secrétaires *(šoṭerim)*, de 40 à 50 ans, recrutés parmi les Lévites, vont au combat. La variété de fonctions des secrétaires, déterminée surtout par les passages bibliques, évoque à l'esprit de Y. le rôle de l'*Adj.-General Branch* de l'armée britannique ou du *First Branch* américain (1er Bureau). Le terme même se trouve déjà en phénicien sous la forme *myšṭr* (cf. *Biblica*, XXXVIII, 1957, p. 266 s.). Dans les services d'intendance on énumère « ceux qui dépouillent les tués, font la récupération, purifient la terre (fossoyeurs; l'expression vient d'*Ez.*, XXXIX, 12 et 14), gardent les armes (connus aussi dans la Bible; un *custos armorum* par centurie dans l'armée romaine), assurent l'approvisionnement », tous de 25 à 30 ans. Cette description très circonstanciée reflète, pour Yadin, l'organisation réelle de l'armée juive de l'époque.

L'infanterie légère *('anše ha-benaim)*, qui engage la première le combat, se compose de sept *degalim* à mille soldats, âgés probablement de 30 à 40 ans. Deux bataillons, qui s'engagent les premiers, sont armés de frondes, arme du tir à longue portée; trois autres lancent les javelines (tir intermédiaire); le sixième et le septième, armés l'un du javelot et du bouclier, l'autre du bouclier et de l'épée, sont pour le tir proche et le corps à corps. Leur manière de combattre, sorties successives par les intervalles de la ligne, action en liaison avec la cavalerie légère disposée en sept centuries sur chaque flanc, est illustrée par le dessin de la page 146. Ce corps d'armée imite les unités auxiliaires des Romains, les *cohortes milliariae* qui apparaissent dès l'époque de Pompée rangées au milieu des légions et sur leurs flancs, munies d'armes spéciales *(sagittarii, scutati, funditores*, etc.) et assistées par la cavalerie.

L'infanterie lourde *(ma'arkot ha-panim* ou *'anše ha-serek) :* ses effectifs et sa tactique assez confusément décrits sont interprétés de façon plausible par Y. Elle comporte sept régiments de 3.000 soldats, de 40 à 50 ans, chaque régiment *(ma'arakah)* comptant trois bataillons disposés en sept rangées (fig. 10, p. 154). Arrivés à une certaine distance de l'ennemi, ils forment un bloc d'env. 300 m de front sur 120 m de profondeur, des unités légères s'intercalant entre les sept bataillons du centre. Les soldats, armés uniformément de la lance, de l'épée et du bouclier,

sont en rangs serrés *(confertis ordinibus)*, les boucliers se touchant. C'est la formation *maʿarakah ʾaḥar maʿarakah*, illustrée par la fig. 11, p. 157. Au contact de l'ennemi, on se forme dans l'ordre de *maʿarakah liqraʾt maʿarakah* (fig. 12, même page). Les soldats s'écartent à une largeur de bouclier *(laxatis ordinibus)* ; les sept régiments se mettent en front double (plutôt que triple), quatre en avant et trois en arrière. Ce front s'étend sur près de 4 km mais a peu de profondeur, env. 65 m : dispositif étiré, où il était facile, en se serrant à un signal donné, d'« ouvrir la porte de guerre » *(intervallum)* pour livrer passage aux unités légères (fig. 13, p. 158).

La phalange macédonienne combattait opérant en grande masse, disposée en 16 rangs ou davantage. Dans l'armée romaine les unités secondaires sont assez autonomes et la légion entre en action, rangée en six lignes, devenues sept dans le rouleau de la Guerre. Également d'invention romaine est la réserve *(ha-maʿarakah ha-ḥaliphah)*, employée pour la première fois par César à Pharsale. L'organisation numérique de la légion, divisée en 10 cohortes de 300 à 400 hommes, en 30 manipules de 100-130 et en 60 centuries, est approximativement celle de la *maʿarkat ha-panim* composée de *degalim*, centaines et cinquantaines. Les effectifs totaux de l'armée apocalyptique (28.000 d'infanterie, 6.000 de cavalerie) sont pratiquement identiques aux 30.000 fantassins et aux 6.000 cavaliers d'Hérode.

Yadin distingue deux corps de cavalerie opérant en liaison avec l'infanterie : 1° cavalerie légère ou autonome, composée de 1 400 hommes, qui, par unités de 100 cavaliers, appuient les sorties successives de l'infanterie légère, et de 3.200 hommes gardant les flancs des *maʿarkot ha-panim* ; 2° cavalerie lourde de 1.400 soldats, attachés en pelotons de 50 à chaque bataillon d'*anše ha-benaim* et de 150 à chaque bataillon d'infanterie lourde. Pour cette dernière on comparera les *cohortes equitatae* connues depuis Auguste et l'unité de 120 cavaliers env. (depuis César) attachée à chaque légion. Chez les Romains aussi, la cavalerie autonome a plus d'importance numérique et tactique que la cavalerie lourde, qui est d'après Y. une infanterie montée.

La pièce de résistance de cet excellent chapitre est l'explication du passage extrêmement obscur de IX, 10-12 (« Règlement relatif au changement de formation des bataillons de combat ») grâce au rapprochement avec les listes de modes de combat *(depugnationes, ordinationes)* chez les écrivains militaires romains : Aulus Gellius et Fl. Vegetius Renatus. Les termes, qui sont des traductions ou des paraphrases, ont trait aux phases successives de la bataille. L'auteur de la *Guerre* ne s'attarde qu'à la description des *migdalot* (*turres* de Gellius), petites unités formées en carrés de 68 m de côté qui s'engagent dans la mêlée pour protéger la force principale en train de changer de formation. En combinant les données du rouleau et celles des écrivains romains, Y. dépeint comme suit les phases de l'attaque et de la poursuite : 1° changement de la formation défensive profonde à front double (mentionnée plus haut) en celle à front unique, appelée « carr[é long] » *(fronte longa, quadro exercitu)* ; la cavalerie sur les flancs et à l'arrière, et les « tours » à l'avant, assurent la protection ; 2° tandis que les unités légères d'infanterie et de cavalerie harassent l'ennemi, l'armée évolue en rabattant ses ailes *(glwl kpym)* afin de briser les flancs de l'adversaire ; le centre, très vulnérable à ce moment, est protégé par les « tours » ; 3° le centre de l'ennemi harcelé par les unités légères et les « tours » est atteint par le gros de l'armée, qui s'est formée en « arc » (*cuneus* des Latins) ; 4° les flancs de l'ennemi cèdent peu à peu, mais le combat au centre ne se déplaçant pas, « l'arc n'est courbé que légèrement » ; 5° des colonnes se détachent du front de l'armée (« les têtes sortent ») pour exterminer les rangs de l'ennemi, l'un après l'autre, tandis que « les

ailes (de cavalerie) sortent » en un mouvement d'encerclement rapide qui atteint les arrières de l'ennemi. Voir les dessins, p. 179.

Les chapitres VIII et IX présentent la liturgie et le rituel de la Guerre sainte (pp. 181-208) ainsi que l'angélologie (209-221). Le ch. X (pp. 222-227) reprend les résultats de l'enquête en vue de l'identification du milieu d'où la *Règle de la Guerre* est sortie (la thèse essénienne est renforcée) et de la date de sa composition : la deuxième moitié du premier siècle av. notre ère, de la conquête romaine à la fin du règne d'Hérode le Grand. Certains détails militaires, comme la forme ronde des boucliers portés par les cavaliers ou la manière d'attacher l'épée, anachroniques pour l'armée romaine après Jules César ou Auguste, rendent invraisemblable une datation postérieure au début de notre ère. A la base de la description de la guerre on devine une expérience personnelle de l'auteur, qui puisait en outre dans les écrits militaires romains.

Ces conclusions paraissent convaincantes, et j'espère pouvoir les nuancer encore davantage lorsque seront publiés les fragments des quatre manuscrits de la *Guerre* de la grotte 4. Restes d'ailleurs assez peu nombreux, mais qui permettront de remplir plusieurs lacunes de 1*QM*. Dans la deuxième partie de son ouvrage (texte et commentaire, surtout philologique), Y. propose des restitutions pour la plupart des nombreuses lacunes de 1*QM*, et j'ai eu le plaisir de constater qu'un grand nombre de ces conjectures rejoignaient celles que j'ai faites dans le n° d'octobre 1955 de la *Revue Biblique* (p. 598 ss.). Là où nous différons, on suivra généralement Y., et j'aurai bientôt l'occasion de préciser les passages pour lesquels je maintiens mes restitutions ou en propose de nouvelles.

Le commentaire de Y. marque sans conteste un moment important du développement des études qumrâniennes. Il en projette une édition anglaise, qui ne manquera pas d'être bien accueillie. Ajoutons qu'une édition anglaise *abrégée* constituerait certainement le commentaire classique, et sans doute définitif, de l'une des œuvres esséniennes les plus significatives.

Jérusalem. J. T. Milik.

Jewish Symbols in the Greco-Roman Period, by Erwin R. Goodenough. Vol. V : *Fish, Bread, and Wine.* In-4° de XXII-205 pp. avec 186 illustr. groupées en 37 pl. h. t. Vol. VI : *Wine* (conclusion). In-4° de XII-261 pp., avec les fig. 187-269 groupées en 24 pl. h. t. Bollingen Series XXXVII. New York, Pantheon Books [1956].

Le vol. IV de la monumentale encyclopédie de M. G. proposait la méthode historico-philosophique laborieuse par laquelle il estimait justifier l'orthodoxie mystique des symboles juifs extrêmement variés, dont il a fourni le meilleur *Corpus* utilisable. Appliquée aux symboles essentiellement caractéristiques du Judaïsme : Menôrah, Sanctuaire de la Torah, Loulab, Éthrog, Šôfar, elle tendait à en faire des gages de vie et d'immortalité (cf. *RB.*, 1955, pp. 428-431). Les nouveaux volumes abordent les symboles empruntés à la civilisation gréco-romaine spécialement dans ses formes orientales, à commencer par les éléments usuels de l'alimentation. Naturellement le pain, le vin, le poisson étaient en usage dans les repas juifs bien longtemps avant l'époque où ils firent leur apparition symbolique dans les synagogues et sur les tombes. Le problème est donc de savoir pourquoi ils y prirent une place tellement prépondérante à partir du second siècle, et surtout du III^e^ au V^e^. L'her-

méneutique fort complexe de M. G., formulée d'ailleurs à titre quelque peu provisoire (cf. *RB.*, 1955, p. 429), lui impose ici des enquêtes dont le lecteur soucieux de contrôler ses déductions admirera l'éblouissante érudition sans en apercevoir partout le lien précis avec ses conclusions. Une analyse succincte des chapitres indiquera du moins la structure théorique de sa démonstration.

Ch. I (pp. 3-29) : *Créatures de la mer.* Pas un mot de la Bible n'indique le symbolisme mystique du poisson. L'iconographie juive de l'époque gréco-romaine l'a pourtant si copieusement représenté qu'il convient de rechercher l'origine de cette pratique dans tout l'ancien monde et jusque dans les survivances modernes. Par concomitance sont étudiés le dauphin, le capricorne et autres monstres marins. — Ch. II (pp. 31-61) : *La valeur symbolique du poisson dans le Judaïsme* entreprend de prouver que le Léviathan biblique est le grand poisson par excellence, dont tout Juif orthodoxe doit se nourrir, car il est le symbole de la Torah, source de vie et d'immortalité. Le célèbre axiome de Tertullien : le Christ est le grand poisson unique, tous les chrétiens sont des *pisciculi*, serait une simple adaptation du concept juif (p. 40). On en allègue pour preuve la vieille tradition de solenniser l'ouverture du sabbat par la *cena pura*, repas rituel dont le poisson est l'élément essentiel : pratique déformée dans le christianisme par le précepte de stricte abstinence du vendredi. Elle aurait son reflet dans l'institution ultérieure de l'Eucharistie, d'après les Synoptiques, par le miracle de Bethsaïda, où Jésus est dit avoir nourri des foules immenses avec quelques pains et deux poissons : institution modifiée par Paul et l'évangile hellénisé de Jean, qui omettent toute allusion au rôle du poisson (p. 52 s.; cf. p. 95). Cette hypothèse précaire n'est pas renforcée beaucoup par les divers éléments groupés autour du poisson dans l'iconographie juive. — Ch. III (pp. 62-95) : *Pain.* M. G. en voit le symbole dans tout décor où intervient ce qu'il nomme les *round objects* : disques peints, gravés ou sculptés en léger relief. Les exemples antiques mésopotamiens, hittites, égyptiens et grecs accumulés par ses recherches érudites passaient normalement jusqu'ici pour d'assez vulgaires dessins de remplissage, et en tout cas sont loin de rendre évidente la valeur mystique dont ils sont tout à coup investis; d'autant qu'on leur fait symboliser tantôt des « pains » et tantôt la « lumière », moyennant des conjectures variées. Même dans le décor juif gréco-romain, quand les *round objects* figurent nus et isolés sur une paroi d'ossuaire ou un panneau de porte, leur signification est franchement hypothétique. Elle prend un peu plus de vraisemblance lorsqu'ils sont timbrés d'un motif central, besant, bouton ou croix, mais devient parfois assez claire quand ils sont insérés dans des compositions plus expressives. C'est surtout le cas lorsque les disques remplissent un panier et sont associés plus ou moins directement avec des poissons: thème iconographique hardiment rapproché de la manne biblique et de l'offrande rituelle des prémices, pour aboutir à la conclusion très inattendue, que le mysticisme juif de l'ère gréco-romaine aurait curieusement fini par doter les éléments du repas sabbatique du symbolisme que les Chrétiens avaient tardivement emprunté, dans leur rituel eucharistique, au vieil usage juif (p. 94).

Le ch. IV (pp. 99-111) : *Vin dans l'archéologie juive*, ouvre une section pléthorique dilatée dans la seconde moitié du vol. V et le vol. VI tout entier. Elle vise à montrer, par l'iconographie et la littérature, la valeur sacramentelle du vin, courante dans le Judaïsme mystique plus encore que celle du pain et du poisson. Comme dans le paganisme, il est évoqué dans l'iconographie juive par une quantité de symboles. Tant que dura l'influence exclusive du Pharisaïsme, depuis les Maccabées jusqu'à la ruine de Jérusalem, l'interdiction de toute figure animée les

limitait à des rinceaux de vigne, grappes, coupe et cruche à vin, qui reparaissent à satiété dans l'art synagogal et funéraire de Palestine — encore que leur présence demeure curieusement mal attestée dans la fameuse nécropole de Cheikh Abreiq (p. 101) —. Mais dès la fin du 1er s. de l'ère chrétienne et dans la Diaspora surtout s'y ajoutent les scènes de vendange et de pressoir, avec des éléments dérivés du culte dionysiaque, qui ont donné le change sur l'orthodoxie des communautés juives. Les thèmes aniconiques, bien attestés déjà par la célèbre vigne du Temple d'Hérode, la grappe et la coupe sur les monnaies, s'enrichissent, dès la fin du second siècle, d'éléments animés. Une laborieuse et très conjecturale dissertation (pp. 103-110) essaie de ressaisir, dans une peinture malheureusement fort détériorée de la synagogue de Doura, l'association de la vigne avec le trône de Dieu source de lumière, c'est-à-dire du Logos, et le cycle d'Orphée. M. G. en conclut qu'une seule hypothèse peut expliquer un symbolisme aussi enchevêtré, et peut-être assez diversement entendu par les Juifs, à savoir, que l'usage rituel du vin était de haute importance dans l'espoir mystique du contact avec Dieu et les aspirations à l'immortalité (p. 111).

Ch. v (pp. 112-140) : *Le fluide divin en Mésopotamie et Syrie.* On attendait « vin ». M. G. explique d'abord que ce ne fut pas la boisson primitive de l'homme; il convient d'adopter désormais un terme nouveau qui amplifie largement encore le symbolisme mystique étudié, car il inclut le fluide séminal divin, l'eau, la pluie, en terme féminin le lait des mamelles divines indispensable à l'enfant que l'homme demeure toujours devant les dieux, voire même et encore plus imprévue la lumière : autant dire la source universelle de toute vie et de toute fécondité sur la terre. Abandonnant ici le Judaïsme proprement dit, l'éminent maître s'embarque dans « un considérable périple à travers le paganisme » (p. 112). Faute de la compétence nécessaire et en dépit de la plus persévérante attention, le recenseur n'ose pas s'assurer d'avoir exactement saisi sa démonstration dans le va-et-vient de sa pensée au cours des synthèses érudites où les conjectures hardies fusionnent avec de fines suggestions; il se borne, par conséquent, à relater les étapes du voyage. Pour les antiques religions mésopotamiennes sont exploités des textes cultuels et les thèmes iconographiques où interviennent l'eau, les libations, le vase jaillissant, le rite du mariage mystique (p. 123). La documentation littéraire chez les Hittites est modique en raison du déchiffrement encore mal assuré. Elle est copieuse au contraire chez les Syriens, grâce aux poèmes de Râs Šamrā, dont quelques passages sont discutés avec un éclectisme original (pp. 127-137) et on la retrouve dans l'iconographie (pp. 137-140). — Ch. vi (pp. 141-197) : *Le fluide divin dans l'ancienne Égypte* consiste moins spécifiquement dans le *vin* que dans un certain fluide source universelle d'espoir en l'immortalité; le phallicisme polythéiste prépondérant après l'échec de la réforme d'Akhnaton qui avait fait prévaloir la *lumière;* l'hermaphroditisme; la figure étrange de Bès combinant tous les dieux dans ce que les symbolistes appellent une « abstraction » et les *verbalistes* « monothéisme » (p. 181); Osiris, prototype de Dionysos. — Ch. vii (t. VI, pp. 1-60) : *Le fluide divin en Grèce.* Jusqu'à l'intervention de la philosophie néo-platonicienne la religion grecque ignora la « théologie gouvernementale uniforme » usuelle en Égypte et se diversifia en une multitude de cultes locaux, auxquels M. G. emprunte seulement ce qui peut servir d'arrière-plan aux symboles juifs (p. 6) : le vin, breuvage rituel dans les *symposia* et les libations sacrificielles; Dionysos et ses attributs; l'épithète κάλος exprimant outre la beauté physique la déification par l'amour (p. 37). *Le fluide en général* = Dionysos produisant aussi l'eau, le lait, le vin. En conclusion : les Grecs auraient eu

le sentiment très vif que le vin et l'amour constituaient le principal espoir d'immortalité (p. 59). — Ch. VIII (pp. 67-93) : *Syncrétisme dionysiaque en Syrie et en Égypte.* En Syrie-Phénicie, dès l'époque hellénistique, Adonis avait pris le rôle de Dionysos, qui associait déjà au mythe agraire primordial des symboles d'immortalité, le vin surtout; la preuve en est cherchée dans l'iconographie des temples de Baʿalbek, de Palmyre et du Ḥauran. Étude des anciens écrivains grecs sur l'Égypte. — Ch. IX (pp. 94-125) : *Le fluide divin dans le syncrétisme tardif.* L'enquête est systématiquement restreinte : quelques sectes gnostiques, Apulée, les Hymnes orphiques, le néoplatonicien Jamblique et certaines survivances chrétiennes. L'idéologie gnostique serait fondée « sur la base du symbolisme phallique » (p. 94). Les païens tardifs s'en inspirent, quoique sous une forme épurée *(sublimated)*. Au gré de M. G., tel rite chrétien comme le culte du Nil chez les Coptes, et non moins la doctrine du lait ou de la divine nourrice virginale hermaphrodite dans l'Église catholique — citations de s. Paul, ste Catherine de Sienne, s. François de Sales (pp. 117-121) en seraient l'évidente attestation! — Il en déduit que son hypothèse s'est révélée la plus vraisemblable dans l'évolution des symboles que la *lingua franca* exprimait par les termes : poisson, pain, vin, abstraction faite de toute attache avec des mythes païens et mystiquement envisagés dans leur seule valeur émotive fondamentale. Avant de poursuivre son argumentation pour d'autres symboles moins familiers, il insère un long ch. X (pp. 126-217) : *Vin dans le culte juif et l'observance.* L'A. T. ne révèle aucune valeur cultuelle du vin; c'est aux usages païens épurés par un mysticisme transcendant que le Judaïsme gréco-romain emprunte sa portée symbolique considérable dans ses rites essentiels : la « Coupe de bénédiction » (pp. 134 ss.), la Circoncision (pp. 142 ss.), le Mariage (pp. 146 ss.), les Funérailles et le Deuil (pp. 163 ss.). Un choix d'enquêtes dans l'exégèse cabbalistique médiévale du *Zohar* (pp. 174 ss.), dans le Talmud et les Midrašim (pp. 182 ss.), dans l'A. T. et les Apocryphes (pp. 191 ss.), dans Philon surtout (pp. 198 ss.), précisent le caractère symbolique du poisson, du pain et du vin dans ces rites cultuels.

Dans la conclusion de ces deux volumes, M. G. rappelle avec insistance au lecteur qu'il ne l'a pas promené « dans un tel labyrinthe de circonlocutions » à travers les religions et les littératures antiques avec la prétention de *prouver* la valeur religieuse intrinsèque des aliments usuels; il a voulu seulement dégager l'hypothèse la plus satisfaisante pour en expliquer le caractère dans toutes les religions, à savoir : qu'à la base de toutes on doit envisager, sous les formes matérielles, l'idée fondamentale impliquée par ce qu'il nomme la *religio perennis* (p. 221). Sous peine, en effet, de ne représenter qu'un formalisme superficiel stérile et vide, la religion procède d'un concept rationnel qu'il faut étudier en profondeur, suivant la méthode historico-philosophique précédemment formulée par lui. — D'excellentes tables des matières (pp. 225-251) et des citations (pp. 252-256) faciliteront l'utilisation du recueil. Au lieu d'aligner ici d'inévitables réserves de détail, il convient d'accentuer qu'il ouvre, sur la symbolique juive gréco-romaine, une perspective dont les historiens devront tenir grand compte. Les volumes complémentaires annoncés déjà par M. G. seront donc accueillis avec le même sympathique intérêt.

Jérusalem. L.-H. VINCENT, O. P.

BULLETIN

Ouvrages généraux. — A l'usage du grand public et surtout des jeunes à leur entrée dans la vie, Mgr A. Bros, technicien renommé de l'histoire des religions, publia naguère un exposé d'ensemble limpide et pratique de la vérité catholique, intitulé : *Religion et religions. La Révélation chrétienne.* Partant de la notion de Dieu, perceptible dans tous les temps et chez tous les peuples, et du concept de religion qui en résulte nécessairement chez l'homme, il fait constater la supériorité de la religion catholique fondée sur la Révélation divine, dont il précise les motifs de crédibilité; il en caractérise les sources dans l'Ancien et le Nouveau Testament, non sans y ajouter çà et là le témoignage des grands mystiques catholiques. Le milieu évangélique, la personne de Jésus, son enseignement, la constitution de son Église et l'évolution qu'elle a subie au cours des siècles, sans rien perdre de son origine divine et de son magistère infaillible dans la garantie permanente du dépôt de la Foi, sont traités en des ch. succincts, mais d'une information pertinente et excellemment à jour. Car Mgr Bros vient de faire paraître une « édition très remaniée » de son excellente synthèse, avec des enrichissements qui seront fort appréciés sur « l'histoire des Religions et le problème du salut des infidèles » (1). On sait que l'ouvrage fut couronné par l'Académie française en 1937. La nouvelle édition consacre brillamment cette haute appréciation.

[V.]

Pour initier à la connaissance de la Bible, M. Georges Auzou, prof. d'Écriture Sainte au Grand Séminaire de Rouen, offre à tous les croyants : *La Parole de Dieu. Approches du mystère des Saintes Écritures* (2). De très judicieuses « Réflexions préalables » précisent le fait de la Bible dans l'histoire du monde, la nécessité qui s'impose de s'efforcer de la connaître personnellement dans toute la mesure possible, sous le magistère de l'Église qui en a reçu le dépôt, les dispositions que requiert sa lecture et la méthode pratique de la réaliser avec fruit. Elles se terminent par une « Note sur la foi » impliquée par le caractère « divinement inspiré » de la Bible. La 1re partie (pp. 37-152) étudie par voie historique, traditions humaines, déclarations de l'Église et premiers approfondissements théologiques généraux, cette nature divine de la Bible, sa transmission et sa diffusion, accentuée de nos jours par un renouveau très intense. La seconde (pp. 153-255) fait prendre un contact préliminaire avec le « langage de Dieu », c'est-à-dire la psychologie hébraïque, avec la variété considérable des « visages de la Bible », par quoi sont pittoresquement dési-

(1) Un volume in-16 de 292 pp., avec 36 illustrations dans le texte d'après des objets d'art. Paris, Lethielleux, 1956. — Prix : 700 fr.

(2) Petit in-8° de 255 pp. Paris, Éditions de l'Orante, 1956.

gnés les genres littéraires, enfin avec les « orientations majeures de la Révélation biblique » : Dieu, le Christ Jésus, la création, l'homme et sa voie. On est averti (p. 19 s.) que cette « introduction » sera complétée sans délai par un volume où les Écrits bibliques seront étudiés dans leur composition intrinsèque, leurs relations réciproques et leur milieu originel. Par son excellente information volontairement dépouillée de tout appareil érudit, sa parfaite méthode, la chaleur et la limpidité de son style, ce livre de M. Auzou mérite de trouver le plus favorable accueil.

[V.]

Avec un retard indépendant de notre volonté, nous tenons à signaler le gros *Commentaire de toute l'Écriture Sainte* publié récemment par des *exégètes catholiques de langue anglaise* (1), sous la direction d'un Comité présidé par dom Bernard Orchard comme Éditeur Général. 43 collaborateurs, la plupart anglais, ont contribué à produire cette œuvre considérable. On trouvera une masse énorme d'informations dans ce gros volume à la typographie très serrée mais remarquablement claire; les pages sont distribuées en deux colonnes, avec une numérotation marginale continue des paragraphes (972 numéros, divisés eux-mêmes par des lettres : 972 a, b,... g) qui procure un système très simple de références. Les Commentaires proprement dits, qui analysent et expliquent tous les livres de l'A. T. et du N. T., sont fondés sur la « Douay Version »; mais le texte biblique n'est pas reproduit de façon continue et chaque commentateur marque les corrections désirables pour rapprocher cette version officielle du texte original. Outre ces commentaires, de nombreux articles sont consacrés aux problèmes d'Introduction. Introduction Générale : place de la Bible dans l'Église; Canon; Langues, Textes et Versions; histoire de la Version Rheims-Douay; Genres littéraires; Inspiration et Inerrance; Sens de l'Écriture et Herméneutique; histoire de la Critique (A. T.); Décrets de la Commission Biblique; Géographie physique et politique de la Terre Sainte; Histoire d'Israël; Archéologie biblique; Mesures, poids, monnaies, divisions du temps; Notre Dame dans les Écritures; Miracles; Apocryphes. Introduction spéciale à l'A. T. : Signification et valeur de l'A. T.; Religion d'Israël; Peuples voisins; Chronologie. Introduction spéciale au N. T. : Critique textuelle; Monde juif et monde païen à l'époque du N. T.; histoire de la Critique non catholique sur les Évangiles; Problème synoptique; Personne et enseignement de Jésus-Christ; Christianisme aux temps apostoliques (surtout une Théologie du N. T.); Épîtres du N. T.; Vie de saint Paul; Eschatologie du N. T.; les « Frères du Seigneur »; Chronologie du N. T. Enfin les différents livres bibliques ont leurs Introductions particulières, parfois doublées d'Introductions par groupes (Pentateuque, livres historiques, livres sapientiaux, livres prophétiques). Articles d'Introduction et Commentaires sont précédés de Bibliographies, où les ouvrages non catholiques sont notés d'un astérisque. Dans le corps des exposés, un usage judicieux de caractères gras fait sauter aux yeux les articulations du commentaire ou du développement et permet de trouver très vite le renseignement cherché. En somme, la présentation du livre est admirablement réussie; et l'on ne doit pas moins estimer

(1) *A Catholic Commentary on Holy Scripture.* Editorial Committee : Bernard Orchard, Edmund F. Sutcliffe, Reginald C. Fuller, Ralph Russel. With a Foreword by the Cardinal Archbishop of Westminster. In-4° de xvi-1312 pp., les 16 dernières pages contenant 12 cartes en couleurs. Edinburgh (Londres, Paris, Melbourne, Toronto, New York), Thomas Nelson and Sons, 1953, reprinted 1955. — Prix : 4 Guinées, soit 84 sh.

la richesse d'informations érudites et de jugements qualifiés accumulée dans ces pages au prix d'un immense travail.

Ce n'est pas à dire que toutes les contributions soient de même valeur. A côté d'articles excellents, comme ceux de J. L. McKenzie sur le Monde juif à l'époque du N. T. ou de R. C. Fuller sur les Sens de l'Écriture, on en relève de moins bons, tel celui de D. J. Leahy sur les Genres littéraires dont la pensée manque d'organisation personnelle et se noie quelque peu dans les extraits pris de différents auteurs. L'article de J. H. Crehan sur l'Inspiration et l'Inerrance n'est pas mauvais, mais on aurait aimé y voir plus d'attention accordée au problème crucial : qu'est-ce au juste que la Vérité pour les auteurs bibliques? et en quoi consiste le « jugement » porteur de vérité ou d'erreur? Dans l'article de J. M. T. Barton sur la Critique textuelle du N. T., d'ailleurs assez sommaire, on déplore de ne lire que quelques lignes très insuffisantes (583 d) sur l'appoint si important des citations patristiques. Trop fréquemment les aperçus sur la doctrine de tel ou tel livre manquent de la saisir dans son originalité propre et lui imposent des cadres artificiels tels que « le Père, le Fils, l'Esprit-Saint » (par ex. 949 h sur la *I Petr.*) ; les thèmes spécifiques de l'Évangile de *saint Luc* sont-ils vraiment : Jésus le Fils de Dieu, le Fils de l'Homme, le Royaume de Dieu et l'Église, la catholicité de l'Église (746 c-f)? Et comment, en traitant du « purpose and teaching » de *Mc.*, a-t-on pu passer sous silence le secret messianique (726 c-e)? Les Commentaires eux-mêmes sont d'importance inégale : celui des *Actes* tient en 21 pages, celui de *Rom.* en occupe 34; il est vrai qu'on a voulu très justement insister sur le contenu doctrinal des livres, et qu'à ce titre l'épître aux Romains méritait l'analyse très fouillée que lui a consacrée A. Theissen. Les Bibliographies enfin sont plus ou moins considérables, et celles du regretté E. Power, ainsi d'ailleurs que ses exposés, frappent par leur étendue et leur érudition.

Pour apprécier équitablement l'information bibliographique de l'ouvrage, il ne faut pas oublier que, publié en 1953, il est précédé d'une Préface signée en 1952 et porte un *Imprimatur* du 9 avril 1951. C'est dire que les manuscrits ont dû être achevés en 1950, et cela explique que certains apports des toutes dernières années n'aient pu être engrangés : je pense par exemple aux découvertes de Qumrân, à peine utilisées, ou encore au livre de L. Vaganay sur la question synoptique et à l'article de dom Miller sur les Décrets de la Commission biblique (cf. *RB.*, 1955, pp. 414-419). De tels apports ne manqueront pas d'être mis en œuvre dans les éditions ultérieures.

Des répétitions étaient inévitables dans une œuvre collective comme celle-ci. C'est ainsi que les genres littéraires, l'interprétation ecclésiastique de l'Écriture, la valeur typologique de l'A. T., le système de Wellhausen, etc., sont touchés à plusieurs reprises; mais ces sujets sont traités chaque fois selon l'objet propre de l'auteur et il peut y avoir là un enrichissement, souligné d'ailleurs le plus souvent par des « cross-references » ainsi que par l'Index final très complet qui récapitule tous les endroits du livre où est traité chaque thème. Ces répétitions sont plus regrettables quand elles se recoupent vraiment et en fournissant des données discordantes : ainsi les nombres de codices du N. T. indiqués en 22 i et 581 d (empruntés dans le dernier cas à la liste publiée par Gregory en 1908!). Il peut même arriver qu'un auteur se contredise d'un article à l'autre : tel E. Power qui date l'inscription d'Ahiram du XIII^e^ s. av. J.-C. (19 l) et ensuite, plus justement, du X^e^ s. (80 i). Ce sont là menus désaccords qui seront certainement nettoyés.

Il y a aussi les divergences de vue plus profondes qui proviennent de la liberté

laissée à chaque auteur et dont l'affrontement voulu apporte des tempéraments utiles. Ainsi l'exposé de E. F. Sutcliffe sur l'origine mosaïque du Pentateuque est heureusement suivi d'un appendice par R. A. Dyson où l'on apprend que des exégètes catholiques récents ont soutenu des vues moins étroites; et l'Introduction au Deutéronome de R. A. F. Mackenzie confirme avec discrétion la possibilité d'une solution plus large. De même l'explication simpliste et peu satisfaisante du problème synoptique par B. C. Butler est pratiquement abandonnée par A. Jones pour *Mt.* (679 d) et par R. Ginns pour *Lc.* (745 e). Parfois c'est le General Editor lui-même qui intervient, pour avertir par ex. (787 a) que l'expulsion des vendeurs du Temple racontée par *Jo.* peut être identique à celle des Synoptiques, et non distincte comme le voudrait W. Leonard. Il est vrai qu'il intervient aussi de façon moins heureuse en faveur de la « South Galatian Theory » (836 a, 837 c), qu'il préconise par ailleurs (893 c-d), sans se demander apparemment comment il est possible d'admettre un intervalle de quelque dix années entre *Gal.* et *Rom.*

Les exemples qui viennent d'être cités auront fait pressentir une des caractéristiques de cet ouvrage : sa prudence très conservatrice. Sinon dans les principes, du moins dans la pratique. Les principes en effet sont loyalement exposés selon la large liberté que laissent à l'exégèse catholique les documents les plus récents du Magistère, en particulier l'Encyclique « Divino afflante Spiritu » et la Lettre au Cardinal Suhard. Mais leur application pratique préfère s'en tenir le plus souvent à des solutions tutioristes. Si E. F. Sutcliffe admet fort bien le genre historique particulier des premiers récits de la Genèse et de la chronologie des Patriarches, il n'en fait pas moins remonter à Moïse l'ensemble de la rédaction du Pentateuque, y compris le Deutéronome. Tout en reconnaissant que *Is.*, XL-LXVI vaut pour l'époque exilique et post-exilique, E. Power maintient que le prophète Isaïe du VIII^e^ s. a bien pu vivre par avance en esprit cette époque tardive, en vertu d'un « charisme spécial » (421 b). Une historicité substantielle est réclamée pour Tobie et Esther, plus discrètement pour Judith. Daniel n'appartient à l'époque maccabéenne que par sa dernière rédaction; son noyau original remonte bien au VI^e^ av. J.-C. Dans l'explication des Évangiles, on ne soupçonne guère la possibilité d'additions rédactionnelles ou d'interprétations par la première communauté chrétienne; les divergences entre les récits sont volontiers conciliées par harmonisation (par ex. 741 c, d). W. Leonard ne voit pas de raison décisive pour refuser à saint Jean la péricope de la femme adultère : un écrivain ne peut-il pas changer son style quand il traite d'un sujet inusité (781 i)? Je ne vois pas qu'une critique de l'agencement des sources dans les Actes mette en question la réalité de la « deuxième visite » ou l'unicité du « concile de Jérusalem ». Les Pastorales sont bien de Paul : leurs singularités de style ou de vocabulaire s'expliquent parce que le sujet est nouveau et que l'Apôtre est vieillissant, latinisant, etc. *Heb.* aussi est de la main de Paul; tout au plus un collaborateur a-t-il adouci les transitions et poli le tout. Jacques et Jude, auteurs de deux épîtres catholiques, sont bien les apôtres, « frères du Seigneur »; s'ils n'ont pas argué de ces titres, c'est par humilité (960 b). *II Pet.* est de saint Pierre tout comme *I Pet.* et a dû être écrite à Rome vers 65-66.

Ce n'est pas que les opinions des critiques « non catholiques » ne soient discutées avec soin, ni que les vues plus larges de certains catholiques ne soient loyalement signalées, ni que les auteurs ne paraissent convaincus des solutions plus strictes qu'ils préfèrent, ni enfin que ces solutions ne soient parfois scientifiquement défendables. Mais on constate et on regrette une tendance générale à tenir les positions les moins avancées pour les plus conformes à la saine doctrine catholique. Or

l'attitude défensive, qui limite au minimum les concessions exigées par les progrès de la critique, est plus dommageable qu'utile. Les encouragements du Saint-Siège nous invitent à un travail plus constructif. Je sais bien qu'il s'agit ici d'un Manuel pour le grand public : ceci explique et justifie en bonne partie la règle de prudence adoptée. Encore est-il que l'éducation critique du peuple chrétien est nécessaire à notre époque, si l'on veut lui éviter des réveils dangereux. Il faut penser aussi aux gens du dehors, qui seront peu attirés s'ils croient que tout bon catholique doit penser ainsi. Mais je me hâte de redire que plus d'un collaborateur échappe en fait à ces critiques, et qu'au total l'érudition brillante et bien présentée de cet ouvrage fait honneur à la science catholique.

Sans être tout à fait élégantes, les cartes qui le terminent sont claires, soigneusement dressées et ne manqueront pas d'aider beaucoup la lecture. Je remarque à propos de Cana (carte 4) que la localisation n'est pas toujours d'accord avec celle du texte.

[P. B.]

Livres Prophétiques. — Agréablement présentée, la brochure du Père É. Beaucamp, O. F. M., sur *les prophètes d'Israël* (1) retrace les grandes lignes des messages d'Osée, d'Amos, d'Isaïe, de Jérémie, d'Ézéchiel et du second Isaïe. Les citations, très nombreuses, sont empruntées généralement à la traduction de la Bible de Jérusalem; mais, par exemple, le P. Beaucamp préfère traduire ainsi *Am.*, v, 26 : « Vous emporterez la tente de votre Roi (= Yahvé) ». Dans *Is.*, XL, 9, « Sion » est mis au vocatif, ce qui semble en effet très probable. Il n'y a pas eu de ministère palestinien d'Ézéchiel. Quant aux chants du Serviteur, ils sont l'œuvre du second Isaïe, tout en appartenant à une période distincte de sa carrière prophétique. Il ne faut pas choisir, dans l'interprétation de ces chants, entre communauté et individu. Dans le 4e chant, le Serviteur prend un visage personnel pour incarner l'ensemble de la nation élue; il ne se présente pas là comme un prince responsable de sa nation, mais comme le prophète par excellence, médiateur de la nouvelle alliance. Le Père Beaucamp admet donc la thèse mixte qui semble gagner peu à peu la première place, sous des formes diverses, dans les travaux récents des critiques. La traduction de H. Cazelles est utilisée. Deux cartes et un petit tableau chronologique complètent la brochure. De lecture facile, celle-ci introduira avec fruit le grand public à un contact direct et prolongé avec les livres prophétiques. Un second volume est annoncé, sur la Sagesse et l'engagement personnel.

[R. TOURNAY]

Vingt-trois auteurs ont collaboré au sixième tome de *The Interpreter's Bible* qui contient quinze livres de l'A. T. (2). D'une manière générale, une place de choix est laissée à l'exégète; les discussions philologiques et grammaticales ne sont pas rares, tandis que l'hébreu est souvent cité. Ainsi, T. J. Meek s'attache à l'étude des particularités grammaticales et lexicographiques des *Lamentations;* il n'oublie pas non plus la rythmique si caractéristique de ces élégies dont un bref

(1) É. BEAUCAMP, O. F. M. *Sous la main de Dieu. I. Le prophétisme et l'élection d'Israël.* In-12 de 286 pp. Paris, Éditions Fleurus, 1956.

(2) *The Interpreter's Bible*, Vol. VI, *Lamentations, Ezekiel, Daniel, Twelve Prophets.* G. A. BUTTRICK, Commentary Editor. Grand in-8° de XII-1144 p. Nashville, U.S.A., Abingdon Press, 1956. — Prix : Dol. 8.75.

commentaire spirituel est donné par W. P. Merrill. — L'exégèse d'*Ézéchiel* est l'œuvre de H. G. May, auquel s'adjoint E. L. Allen pour l'exposition pastorale; l'ensemble compte 300 pages, avec une introduction de 25 pages qui résume les plus récents travaux (non encore celui de W. Zimmerli). May, à la suite de G. Hölscher, attribue au rédacteur du v^e^ siècle 40 % du livre actuel, ainsi que beaucoup de passages retouchés; il propose une liste de 47 expressions dues à l'éditeur, spécialement l'expression si courante (plus de 50 fois) : « Et vous saurez (ils sauront) que je suis Yahvé ». Il est permis de juger excessive une telle critique littéraire, d'autant que May accepte de voir dans l'énigmatique 30^e^ année de I, 1, la date d'édition par Ézéchiel lui-même de ses oracles (cf. *RB.*, 1956, p. 126 s.). Le prophète aurait inauguré son ministère en Babylonie, puis serait venu en Palestine où il serait resté jusqu'au début du siège de Jérusalem. Cette hypothèse ne semble pas s'imposer. Il aurait fallu insister davantage sur la couleur babylonienne du livre. Aux emprunts faits par Ézéchiel à la langue babylonienne (cf. *RB.*, 1953, p. 419; 1954, p. 431; cf. G. R. Driver, *Bibl.*, XXXV, 1954, pp. 154 s., 299 s.), on pourrait ajouter encore : *ṭebulîm* (XXIII, 15), *ṭublu*, « turban »; *beromîm* (XXVII, 24), *barmu*, « bigarré »; *sâḥîf* (XLI, 16), *siḫpu*, « sorte de bois d'acacia » (cf. *JTS.*, XXIII, 1922, p. 409; R. Campbell Thomson, *A Dictionary of Assyrian Botany*, 1949, p. 287); *ṣefîrâ* (VII, 7, 10) peut être rapproché de *ṣippirâti*, « gazouillements du matin », d'où « aurore » (J. Nougayrol, dans *Mélanges Syriens* offerts à R. Dussaud, I, 1939, p. 74). Ézéchiel est aussi le premier à user du mot *aḫuzzâ* (14 fois), à rapprocher de l'assyrien *aḫuzatu*, « prise en possession de la femme, mariage »; de même *tekêlet* (XXIII, 6; XXVII, 7, 24), *takiltu*, « pourpre violette ». — Le commentaire de *Daniel* par A. Jeffery ne comporte pas les parties deutéro-canoniques; les travaux de H. L. Ginsberg et J. Linder sont souvent cités. L'unité d'auteur est maintenue, et cet auteur a composé le livre durant la crise maccabéenne. Il n'est pas exact de dire que la plupart des commentateurs romains catholiques font de *Daniel* une prophétie d'époque babylonienne. L'oint retranché (IX, 26) est sans doute Onias III. Darius le Mède est une figure populaire artificielle. A propos de III, 31-IV, 34, Jeffery n'a pas encore pu utiliser le fragment de Qumrân contenant une prière de Nabonide (*RB.*, 1956, p. 407 s.). La glose pastorale est l'œuvre de l'évêque méthodiste G. Kennedy.

La seconde moitié renferme les douze Petits Prophètes. L'exégèse d'*Osée* par J. Mauchline est assez conservatrice; il considère II, 1-3 comme authentique, et voit dans III la suite de I, ce qui est en effet l'opinion la plus satisfaisante (sur le mariage d'Osée, voir H. H. Rowley, dans *Bull. of the John Rylands Library*, XXXIX, 1956, pp. 200-233); il ne refuse pas d'interpréter le prophète dans la perspective cultuelle de la fête d'automne. Le pasteur baptiste, H. Cooke Phillips multiplie les allusions à notre temps dans son commentaire (communisme et fascisme, nations unies, etc.); il critique la doctrine catholique sur l'eucharistie (p. 657), la confession (p. 719), le légalisme (p. 651). — J. A. Thomson place *Joël* vers 400, après *Abdias*, qu'il commente aussi; il combat la thèse de Kapelrud et admet la réalité de l'invasion de sauterelles. Rappelons que Sepharad (*Abd.*, 20) serait Hesperides, près de Benghazi en Cyrénaïque, d'après N. Slouschz et J. Gray (*ZAW.*, LXV, 1953-4, p. 57). — H. E. W. Fosbroke fait précéder l'exégèse d'*Amos* d'une longue introduction historique, littéraire et doctrinale; il admet que la collection des oracles s'est peu à peu augmentée; II, 4-5, l'épilogue (IX, 8 s.) et les trois doxologies ont été ajoutés. — R. E. Wolfe date d'après

l'exil *Mic.*, IV-V, ainsi que I, 2-4; II, 12-13 et VII, 5 s.; ces passages reflètent souvent le style de la pensée du second Isaïe. L'introduction assez brève ne s'étend pas sur ces problèmes difficiles d'authenticité. Dans V, 2, « celle qui doit enfanter » est Israël, la femme en travail de IV, 9-10. — *Jonas* est présenté comme une parabole par J. D. Smart; le psaume a été inséré après coup; l'épisode du poisson représente l'exil et le retour d'Israël. Les travaux de A. Feuillet ne sont pas ici utilisés, ni même cités dans la bibliographie. — *Nahum*, *Habaquq* et *Sophonie* sont commentés par C. L. Taylor. Le psaume alphabétique de *Nahum* serait du III^e^ ou du II^e^ siècle. Comme pour *Habaquq* et *Sophonie*, Taylor présente à la fin de son introduction une traduction poétique spéciale. Dans *Nah.*, II, 8, ne pourrait-on adopter la très simple conjecture de G. A. Smith, *haṣṣebi*, « la beauté », c'est-à-dire Ishtar de Ninive, « est emmenée en exil... »? L'épithète a plusieurs correspondants dans les textes akkadiens relatifs à Ishtar, et il correspond bien à III, 4. Taylor renonce à l'unité littéraire d'*Habaquq* et en propose une reconstitution; les malédictions auraient été ajoutées à l'époque grecque, peu avant le psaume du chap. III. De même, beaucoup de versets de *Sophonie* ne seraient pas authentiques, en particulier III, 8-20. — D. Winton Thomas explique *Aggée* et *Zach.*, I-VIII. Avec Horst, il lit *Ag.*, II, 15-19 après I, 15*a* et rapporte II, 10 s. aux Samaritains. Il traduit *Zach.*, II, 12 : « Après que sa Gloire m'a envoyé », ce qui semble en effet le plus simple, si l'on rapproche l'affirmation divine du v. 9. Il aurait pu marquer davantage la dépendance de Zacharie par rapport à Ézéchiel et au second Isaïe. Est-ce en effet un hasard si dans *Is.*, LIV-LV se rencontrent comme dans le début de Zacharie : les cris de joie de Jérusalem, l'élargissement des cordages de sa tente, sa nouvelle enceinte, la destruction des armes forgées, les myrtes, etc.? — La deuxième partie de *Zacharie* ainsi que *Malachie* sont commentés par R. C. Dentan; il assigne la fin de *Zacharie* au moins à trois auteurs distincts et se montre réservé dans la recherche des allusions historiques, tout en datant l'ensemble de la période grecque. *Malachie* a été composé vers 450; le célèbre passage I, 11, se réfère au culte païen de l'époque et implique l'idée d'un monothéisme universel, thème aussi souligné par l'exposition homilétique de W. L. Sperry. Les autres commentaires spirituels sont de N. F. Langford (*Joël*, *Abdias*), S. Lovett (*Amos*), W. Scarlett (*Jonas*), H. A. Bosley (*Michée*), J. T. Cleland (*Nahum*, *Zach.*, IX-XIV), H. Thurman (*Habaquq*, *Sophonie*), W. L. Sperry (*Aggée*), T. C. Speers (*Zach.*, I-VIII).

[R. T.]

Le Dr. D. Deden présente la deuxième partie de son commentaire sur *les douze petits prophètes* (1) (sur la première, cf. *RB.*, 1954, p. 265). Il est au courant des plus récents travaux et fait preuve de modération dans les corrections textuelles. Malgré leur brièveté, les explications semblent suffisantes pour un public non spécialisé; les remarques philologiques sont assez nombreuses, et beaucoup de références aux textes parallèles permettent une étude comparative toujours fructueuse. *Nah.* I, 10 peut à mon avis se traduire : « Car jusqu'à leur base (cf. grec) enchevêtrés comme des liserons (cf. KOEHLER, *Lexicon in Vet. Test. Libros*, p. 646), ils seront dévorés comme la paille sèche ». Les ennemis ont beau se coaliser

(1) D. DEDEN, *De kleine Profeten. Nahum... Malachias* (*De Boeken van het Oude Testament*, Deel XII, Boek VII-XII). In-8° de 165 p. Roermond en Maaseik, J. J. Romen & Zonen, 1956. — Prix : Fl. 7,14; en souscr., 6.30.

étroitement, cette union même sera leur perte. On peut en rapprocher une image analogue de *Soph.*, II, 1 : « Amoncelez-vous, tassez-vous, nation sans vergogne! » Ce tas sera dispersé en un seul jour. *Nah.*, I, 14 peut se comprendre ainsi : « J'enlèverai du temple de tes dieux images sculptées et coulées, et j'y mettrai ta tombe, car tu es maudit. » Il ne semble pas nécessaire d'omettre « Canaan » dans *Soph.*, II, 5; R. Dussaud éclaire cette mention par *Jos.*, XIII, 3-4 (*Syria*, XXVIII, 1951, p. 350); la région s'étendant depuis le wady el-Arish (Shihor à l'est de l'Égypte) jusqu'à Éqron au nord était considérée comme cananéenne. Comme on le fait d'habitude, Deden lit *Ag.*, II, 15-19 après I, 15, et il ne met pas en valeur la prose rythmée des oracles divins où pourtant le parallélisme et les cadences régulières sont facilement perceptibles. Ainsi dans II, 16, où la simple inversion de deux mots clarifie le texte : « On venait à un tas de vingt mesures, et il n'y en avait que dix; on venait à une cuve de cinquante mesures, pour puiser à l'auge (cf. akkadien *puru*, du sumérien *bur*, « vase en pierre ») et il n'y en avait que vingt. »

Dans *Zach.*, IX, 1, la Parole de Yahvé est personnifiée; elle campe à Damas, au pays de Hadrak (cf. *Ps.*, XXXIV, 8); en lisant « Aram » avec Deden, on peut ensuite traduire : « Aussi vers Yahvé sont les yeux d'Aram, ainsi que de toutes les tribus d'Israël, et même de Hamath qui l'avoisine, et de (*om.* Tyr) Sidon, pourtant si avisée. » Tout le monde a les yeux fixés sur la messagère de Yahvé, entendez l'armée d'Alexandre le Grand qui descend après Issus vers le sud; le passage est à rapprocher du *Ps.* XXIX (cf. *RB.*, 1956, p. 178). L'allusion à la sagesse des Phéniciens est ironique. Quant au mystérieux « transpercé » de XII, 10, ne serait-ce pas une allusion à l'Israël d'avant l'exil, le « fils unique », « le premier-né » de Yahvé (cf. la suite), mis à mort à cause de ses fautes d'idolâtrie et d'impureté (XIII, 2); le peuple, rempli de componction et de repentir, va pleurer les péchés qui ont provoqué la catastrophe et se purifier à la source dont parlait déjà Ézéchiel. Dans *Is.*, LIII, 5 se rencontre une expression semblable; mais là, le Serviteur a été « percé » à cause des péchés des nations et de leurs rois; selon son habitude, le second Zacharie réutilise ses devanciers qu'il suppose bien connus de ses lecteurs. Ici, les contacts sont particulièrement nombreux avec *Ez.*, XXXVI, 17 s. On ne saurait trop insister sur l'influence des écrits d'Ézéchiel sur les oracles prophétiques postexiliques, et spécialement sur le recueil de *Zacharie*.

[R. T.]

Publiée en 1948, l'excellente étude de C. R. North sur *le Serviteur Souffrant dans le second Isaïe* vient d'être rééditée (1). Outre quelques menues corrections de détail, la bibliographie a été complétée, et à l'ancien post-scriptum en a été substitué un nouveau sur les discussions des exégètes scandinaves, dont les travaux sont difficilement accessibles (voir cependant G. Pidoux, dans *Revue de Théol. et de Philos.*, 1956, pp. 36-46). Cet exposé donne à C. R. North l'occasion de préciser sa position : le Serviteur est une figure sotériologique, et non proprement le Messie davidique, bien qu'il présente sans doute quelques traits « royaux »; les chants ont été composés par intervalles, après le reste, et presque certainement par le même auteur. Mowinckel insiste sur le fait que le Serviteur est dépeint comme un prophète, non comme un roi. Ceci contre Nyberg qui exploite l'idéologie royale et le mythe de Tammuz. Engnell y voit une figure royale et messia-

(1) C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah, An Historical and Critical Study*. 2e ed. In-8° de XII-264 pp. Oxford University Press, 1956. — Prix : 25 sh.

nique, dérivée du rituel du Nouvel An auquel appartiendraient beaucoup de Psaumes. Mais C. H. Gordon juge cette construction artificielle, et Ringgren, de son côté, est plus prudent dans ses conclusions. Lindblom tient pour des peintures allégoriques, expliquées par les passages qui les suivent. Bentzen combat l'idéologie royale, telle que l'exploite Engnell et accepte l'idée de la *corporate personality* (W. Robinson); le nouvel Exode requiert un nouveau Moïse, législateur et intercesseur, figure messianique perçue par le prophète comme un modèle pour sa propre vie; ce personnage doit s'identifier à son peuple pour le meilleur et pour le pire, d'où la forme autobiographique de deux chants. North critique cette théorie compliquée et synthétique en maintenant que les chants constituent vraisemblablement des oracles plus ou moins séparés, bien que du même auteur, et que le 4e chant, *sui generis*, présente un individu encore à venir.

Ce livre auquel la critique a réservé en son temps le meilleur accueil apporte de solides arguments pour l'unité d'auteur de tous les chapitres XL-LV, tout en refusant d'y voir un ensemble littéraire. Il y a là néanmoins une progression et un approfondissement du thème du Serviteur, dont ni Cyrus, ni les juifs exilés ne pouvaient jouer le rôle. On peut admettre en effet que cet ensemble a demandé des années d'élaboration et qu'il n'a pu être écrit d'affilée; mais faut-il pour cela renoncer au contexte actuel, et définitif, pour une interprétation correcte de ces chants? Je ne le crois pas. Il est normal que le visionnaire ait peu à peu précisé sa pensée, mais doit-on penser qu'il a composé ces chants après coup et les a ensuite insérés par des raccords artificiels dans le reste de son œuvre? Certains sont enclins à la croire (cf. A. GELIN, art. *Messianisme*, *Suppl. au Dict. de la Bible*, fasc. 29, col. 1193 s.; celui-ci préfère la théorie de North à celle de Rowley). Renoncer au contexte est toujours risqué; nous savons par ailleurs combien lâches et réduits parfois à un simple mot sont les liens qui rattachent entre elles deux péricopes successives. Il ne s'ensuit pas qu'un tel contexte soit le fait du hasard; il peut révéler les ultimes intentions de l'auteur, parvenu au terme de ses méditations. Des études récentes ont essayé de retrouver la richesse du thème du Serviteur et son développement progressif dans un sens de plus en plus concret et individuel (cf. *RB.*, 1952, pp. 355 s.,481 s.). Ce qui oblige à parler d'une certaine fluidité, très normale de la part d'un penseur aussi profond et original (1). Beaucoup d'exégètes font ici appel à la notion de « personnalité corporative » (cf. J. DE FRAINE, *Bibl.*, XXXIII, 1952, p. 462) pour éclairer le passage du collectif à l'individuel, comme dans le cas du « Je » des psaumes de lamentation individuelle. Une telle méthode d'interprétation laisse entière la possibilité d'envisager une tendance vers l'individualisation, aboutissant au serviteur messianique du 4e chant, et cela sans séparer les chants de leur contexte.

[R. T.]

Soutenue à l'Université de Louvain, la thèse du Dr. V. De Leeuw sur *les chants du Serviteur de Yahvé* est une œuvre monumentale (2). La bibliographie compte

(1) C'est la position de H. ROWLEY (*The Faith of Israel*, 1956, p. 121). Voir aussi E. JACOB, *Théologie de l'A. T.*, 1956, p. 271; R. MARTIN-ACHARD, *De la mort à la Résurrection*, 1956, p. 87; J. MUILENBURG, *Vet. Test. Suppl. I*, 1953, p. 111; J. DUPONT, *Ephem. Theol. Lovan.*, 1953, p. 303; P. A. H. DE BOER, *Oudtest. Studiën*, XI, 1956, pp. 11 et 104 s.; J. J. FISCHER, S. J., dans *The Theologia* (Woodstock College), X, Spring 1955; R. TOURNAY, *RB.*, 1951, pp. 147-148.

(2) V. DE LEEUW, *De Ebed Jahweh-Profetieen. Historisch-kritisch onderzoek naar hun*

17 pages; l'exposé en flamand, 330 pages, et le résumé en français, 24 pages. La première partie retrace l'histoire compliquée de l'exégèse de ces morceaux, à travers la Bible (depuis le Trito-Isaïe), les apocryphes juifs (y compris Qumrân) et chrétiens, le Nouveau Testament, les Pères de l'Église grecs et latins, le rabbinisme ancien et médiéval, enfin les interprètes modernes. C'est un excellent exposé des opinions infiniment variées qui se sont exprimées au cours des siècles. Pour l'exégèse moderne, le Serviteur est représenté soit comme une personnification d'Israël, soit comme une personnalité individuelle du passé ou de l'avenir; certains éliminent tout aspect messianique; d'autres cherchent à combiner les aspects individuel et collectif ou à dégager les traits royaux du Serviteur. C'est dans cette dernière direction que s'engage, après d'autres (Engnell, Nyberg, Coppens, Cazelles), le Dr. V. De Leeuw. Il a raison de maintenir dans leur contexte les quatre chants et de les attribuer comme tout le reste au Second Isaïe. Cette conclusion semble désormais prévaloir. Il n'en est pas de même de la thèse qui veut voir dans le Serviteur une figure royale et même un descendant davidique.

Le premier chant décrirait le Serviteur comme législateur et justicier royal; c'est dans ce chant que se trouveraient les « traits royaux » les plus précis. A vrai dire, on peut n'être pas convaincu. Les verbes *tâmak* et *râṣâh* ne s'emploient pas uniquement pour des personnes royales; le verbe *râṣâh* concerne le pays d'Israël dans *Ps.*, LXXXV, 2. Le don de l'esprit est d'abord accordé aux prophètes; *mišpaṭ* et *tôrâ* peuvent avoir un sens très général. Le texte ne fait aucune allusion explicite à l'alliance davidique et à la prophétie de Nathan, comme dans LV, 3. Avec H. Cazelles, on pourrait traduire ainsi 4ª (corriger la numérotation des vv., p. 341) : « Il n'éteindra pas, il ne cassera pas. » D'après V. De Leeuw, le texte du deuxième chant est peut-être insuffisant à prouver l'existence de l'idéologie royale; les parallèles orientaux emporteraient néanmoins la conviction. N'est-ce pas sacrifier aux excès du comparatisme, que de donner le pas aux textes non bibliques, quand on ne peut rien tirer du texte inspiré? Les contextes sont si divers, et l'atmosphère spirituelle, si différente! De plus, il n'est pas prouvé que « Israël », au v. 6, soit une glose. A. Gelin (*Les Pauvres de Yahvé*, 1953, p. 103) cite à ce propos C. R. North : « On simplifierait grandement tout le problème si l'on pouvait, avec une bonne conscience, faire disparaître Israël. » Rowley (*The Faith of Israel*, 1956, p. 120) et De Boer (*Oudtest. Studien*, XI, 1956, p. 53) sont d'accord pour conserver le mot, attesté par tous les témoins, sauf un ms. hébreu d'autorité très discutable. Tout élément royal, reconnaît V. De Leeuw, fait défaut dans le troisième chant (sur le v. 3, cf. *RB.*, 1954, p. 265). Mais quelques traits du quatrième chant nous replaceraient dans l'atmosphère « royale » des 1er et 2e chants, une fois écartés les soi-disant parallèles avec le mythe de Tammuz (1). A vrai dire, le texte reste vague. Le Serviteur aura part parmi les grands et partagera le butin avec les puissants. Le mot de « roi » n'est pas prononcé. Et le Serviteur exerce un ministère spirituel d'intercession pour les pécheurs,

ontstaan en hun betekenis, avec un résumé en français. In-8° de XXVIII-367 pp. Assen, Van Gorcum et Comp. N. V., 1956. — Prix : fl. 17,50.

(1) Le prophète croit, non à la résurrection, mais à la survie glorieuse du Serviteur auprès de Dieu. La traduction du v. 11 reste cependant discutable; à la différence de ce qui précède et de ce qui suit, le v. n'offrirait ni parallélisme ni rythme. Ne pourrait-on rapporter à Yahvé, nommé six mots auparavant, le suffixe de « sa connaissance »? Le Serviteur verra la lumière (divine) et sera rassasié de la connaissance de Dieu (cf. *Ps.*, XVI, 11; XVII, 15; XXXVI, 10; XC, 14; cf. *Os.*, VI, 5-6). Cf. H. CAZELLES (*RSR.*, XLIII, 1955, p. 45) qui rapproche *Is.*, XLI, 20 et XLIV, 9.

comme jadis Abraham, Moïse, Jérémie. Il faut vraiment lire entre les lignes pour conclure à une figure proprement royale.

Je ne crois donc pas que la thèse érudite et approfondie de V. De Leeuw ait réussi à prouver que le Serviteur ait été dans la pensée du Second Isaïe un descendant davidique idéal, le roi messianique de l'avenir. Bien que sa figure puisse comporter des traits royaux, apparentés aux oracles d'*Is.*, IX et XI, on ne peut l'identifier purement et simplement avec le messie davidique tel que le conçoit Isaïe (cf. *RB.*, 1952, pp. 506-509). Ce n'est pas un hasard si le titre de « oint » est appliqué à Cyrus, roi païen, et le titre de « roi » à Yahvé (LII, 7). Les perspectives sont ici largement universalistes et purement religieuses, non politiques et nationalistes. Il faut aussi se souvenir que ce « Serviteur » est celui du Grand Roi Yahvé, c'est-à-dire son ministre, son lieutenant, son envoyé officiel; nouveau Moïse, nouveau Josué, nouveau Jérémie, il parle et agit au nom de son Roi, ce qui lui vaut des honneurs quasi royaux. Il en est d'ailleurs pleinement conscient, puisqu'il applique quatre fois à Yahvé le titre de « Monseigneur » au 3e chant (1). On sait que le titre de « serviteur du roi », *arad šarri*, *'ebed hammelek*, fréquent dans l'épigraphie, désigne le ministre du roi (cf. ALBRIGHT, *JBL.*, LI, 1932, p. 79 s.; C. LINDHAGEN, *The Servant Motif in the Old Testament*). Il n'est donc pas nécessaire de conclure à une figure royale. Les traits caractéristiques de la physionomie du Serviteur sont plutôt ceux d'un docteur, d'un prophète et d'un sauveur (2).

[R. T.]

Les *rapports* existant *entre le prophétisme israélite et la vie cultuelle* ont été diversement appréciés. Le problème se pose avec le plus d'acuité dans le cas des prophètes-écrivains préexiliques. Il a fait l'objet d'une étude approfondie de la part de Richard Hentschke (3). Celui-ci commence par retracer l'origine et le développement du culte israélite dont l'originalité apparaît incontestable, malgré les contacts avec la religion naturiste cananéenne. Le yahvisme n'a jamais admis le culte saisonnier de la divinité qui renaît chaque printemps. Il n'y a pas en Israël de fête d'intronisation de Yahvé (cf. *RB.*, 1955, p. 133). Le roi n'a jamais été divinisé. Les oracles messianiques et eschatologiques préexiliques ne postulent aucunement l'existence d'une idéologie divino-royale. Les théories de Schmidt et de Mowinckel, et plus généralement celles de l'école d'Uppsala, sont vivement critiquées. Les allusions prophétiques aux lieux de culte, aux objets (sur l'éphod, cf. *RB.*, 1949, p. 620), aux rites et au personnel cultuel, ont fréquemment un caractère polémique; les prophètes luttent contre la canaanisation toujours menaçante et le formalisme quasi magique. Ni Amos, ni Osée, ni Isaïe, ni Michée, ni surtout Jérémie, ne se présentent comme des prophètes cultuels, attachés au service du Temple et auteurs de livrets liturgiques. S'ils parlent de fêtes, ils ne connaissent pas une « fête de l'alliance » déduite par A. Weiser à partir de textes comme les *Psaumes* qui peuvent être postexiliques (cf. *RB.*, 1951, pp. 258, 592).

(1) Déjà Ézéchiel multipliait les « Adonaï Yahvé » (211 fois, sur 280 dans l'A. T.) pour marquer la souveraineté de Yahvé, une fois disparue la monarchie judéenne; le *nasi* n'est pas « roi » (cf. M. BIC, *VT. Suppl.*, I, 1953, p. 16).

(2) La traduction française serait à améliorer dans XLII, 2 (en rue), LII, 14 (plus celle...), LIII, 8 (arrît).

(3) R. HENTSCHKE, *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus* (*BZAW.*, 75). In-8° de VIII-176 pp. Berlin, Verlag A. Töpelmann, 1957. — Prix : br. DM 20.

Les confréries de nabis et les extatiques du Temple n'ont pas reçu de mission divine; les prophètes-écrivains se moquent de ces visionnaires et les accusent de mensonge. Au passage, Hentschke admet comme possible qu'une partie des « petits prophètes » ait été des prophètes cultuels. Il cite Aggée, Zacharie, Joël, et aussi Nahum et Habacuc (pp. 147, 173). Considère-t-il ces deux derniers comme postérieurs à l'exil? Et qu'entend-il au juste par le terme de prophète cultuel? Le cas de Joël, par exemple, n'est pas si simple à résoudre. Si sa prophétie a l'allure d'une liturgie, elle n'est pas destinée à servir par la suite aux cérémonies du temple, mais semble avoir été prononcée lors d'une réunion cultuelle extraordinaire, convoquée à la suite d'une sécheresse et d'une invasion de sauterelles (cf. Th. Chary, *Les prophètes et le culte à partir de l'exil*, p. 210 s.). Les livres de *Nahum* et d'*Habacuc* n'offrent pas les caractères d'un livret liturgique et ne contiennent pas de vrai rituel; ils imitent seulement le ton liturgique, et encore dans une mesure qu'il faudrait préciser. Ce problème délicat n'est pas ici traité, et on doit le regretter. Il est vrai que les conclusions négatives de Hentschke s'en seraient sans doute trouvées renforcées. Mais il fallait aborder la question. Néanmoins, on est heureux de voir mise en lumière l'originalité irréductible des prophètes-écrivains. Traitant de la même question, H. H. Rowley s'est montré lui aussi extrêmement réservé (*Journ. of Semit. Stud.* I, 1956, pp. 338-360; cf. *The Faith of Israel*, p. 138). L'explication « cultuelle » perd décidément du terrain.

[R. T.]

Livres Sapientiaux. — Dans sa monographie approfondie sur *le psautier iuxta Hebraeos* de S. Jérôme (1), John H. Marks n'a pu malheureusement utiliser l'édition critique de Dom H. de Sainte-Marie (cf. *RB.*, 1955, p. 443). C'est d'autant plus regrettable que les deux spécialistes ont pratiquement traité le même sujet et sont parvenus à des résultats analogues. Leur collaboration aurait été certainement fructueuse en les obligeant à pousser jusqu'au bout leurs recherches. Quoi qu'il en soit, il est maintenant acquis que S. Jérôme a utilisé un texte hébreu pratiquement identique au texte massorétique. Le docteur de Bethléem ne reçut pas une aide juive directe, mais seulement par l'intermédiaire d'Aquila. Il s'est efforcé de rendre fidèlement l'hébreu; mais sa connaissance incomplète de la langue l'obligea à recourir aux traductions antérieures. Il adopta souvent l'interprétation d'Aquila et chercha à imiter l'élégance de Symmaque, tout en restant étroitement dépendant des psautiers latins, spécialement de son psautier « gallican ». J. H. Marks a dressé des listes très détaillées de rapprochements entre ces divers psautiers, ainsi qu'avec les traductions des Septante, d'Aquila, de Symmaque, de Théodotion, de la Quinta. La précision de ces relevés est d'autant plus méritoire qu'il ne disposait pas encore des savantes éditions des Bénédictins de S. Jérôme. Encore une fois, il y aurait lieu de réviser ce travail en fonction de ces dernières éditions critiques.

[R. T.]

Sous la direction de Dom Thierry Maertens, on pourra lire avec profit spirituel la dernière partie de l'œuvre de Ben Sira, appelée *l'Éloge des Pères* (2). La traduc-

(1) J. H. Marks, *Der textkritische Wert des Psalterium Hieronymi Juxta Hebraeos*. In-8° de 155 pp. Winterthur, Verlag P. G. Keller, 1956.

(2) Dom Thierry Maertens, *L'éloge des Pères* (*Ecclésiastique* xliv-l). Collection *Lumière*

tion utilisée est celle de la Bible de Jérusalem; mais les variantes du texte hébreu sont souvent citées et retenues. L'ensemble correspond à un genre littéraire qui fera fortune chez les lettrés païens, le *De Viris Illustribus*. Mais Ben Sira veut avant tout mettre en relief l'isolement des justes, à toute époque, pour empêcher les Juifs pieux, ses contemporains, de se décourager à cause de leur petit nombre et des menaces qui pèsent sur eux. Il cherche donc à expliquer le présent à la lumière du passé. Dom Th. Maertens se borne à signaler l'éloge d'Onias et s'attache surtout à dégager, à propos de chaque personnage, les grands thèmes bibliques qui s'y rapportent : alliance, bénédiction, héritage, reste, eschatologie, symbolique du nombre douze, onction, etc. La galerie des Pères est répartie selon trois cycles, le cycle des Patriarches, le cycle pascal (de Moïse aux Juges) et le cycle royal. Certaines questions difficiles ne sont qu'effleurées et mériteraient d'être plus approfondies, comme par exemple celle de l'onction des prêtres. C'est surtout l'aspect spirituel de chaque figure qui est mis en relief, à la lumière du Nouveau Testament. Huit belles illustrations hors texte en héliogravure rehaussent cet ouvrage, en nous présentant les Pères tels que les ont vus les sculpteurs de Notre-Dame de Chartres; elles font l'objet d'un bref commentaire du chanoine Delaporte.

[R. T.]

G. Ziener a fait œuvre utile en comparant *les principaux thèmes théologiques du livre de la Sagesse* à ceux des livres de l'Ancien Testament dans leur traduction grecque (1). Il ne méconnaît assurément pas la réalité de l'influence de la philosophie grecque, mais il montre qu'elle se manifeste surtout dans l'emploi de termes grecs, nouveaux dans la Bible juive alexandrine. La pensée religieuse de l'auteur de la *Sagesse* est en accord foncier avec celle des hagiographes qui l'ont précédé et dont il dépend étroitement. On le voit en étudiant tour à tour la notion de Dieu et ses rapports avec Israël, les hommes et le monde. Si la connaissance théorique de Dieu dans XIII, 1 s., rappelle la philosophie gréco-romaine, il ne peut exister qu'un athéisme pratique comme ailleurs dans la Bible; l'idolâtrie est une faute morale, et non une erreur intellectuelle. Dieu est un être personnel; il est vrai que VII, 22 exprime la spiritualité divine par des vocables empruntés aux philosophes. Les noms divins correspondent à ceux des autres écrits bibliques, bien que ὁ ὤν (XIII, 1), tout en reprenant *Ex.*, III, 14 (grec), puisse être un rappel du platonisme, et que des termes nouveaux soient utilisés. A l'alliance de Dieu avec Israël s'ajoutent l'alliance avec tous les hommes (cf. *Jonas*, IV, 2, 10) et l'alliance du juste avec Dieu (comp. *Sag.*, II, 12-III, 1 avec *Ps.*, LXXXIX, surtout 48-49). Le livre parle de l'amitié avec Dieu, du royaume de Dieu, de sa *paideia* et des épreuves qu'il inflige, de son triple jugement sur Israël, sur les morts justes et impies, sur les justes et leurs ennemis à la fin des temps. La doctrine sur la sagesse médiatrice est en continuité avec les autres livres sapientiaux. Le messianisme affleure dans II, 12 s., tandis que VI, 1 s., est proche du *Ps.* II (messianique). Des termes nouveaux servent néanmoins à exprimer l'activité divine. Dans XVI, 24 et XIX, 18, le sage alexandrin s'efforce

et Vie, n° 5. In-8° de 207 pp. Bruges, Éditions de l'Abbaye de Saint-André, 1956. — Prix : 96 fr. b.

(1) Georg Ziener, O.M.I., *Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit* (*Bonner Biblische Beiträge*, 11). In-8° de 166 pp. Bonn, Peter Hanstein Verlag G.M.B.H., 1956. — Prix : br. DM 19.80.

de concilier la théorie philosophique de l'harmonie du *kosmos* avec le fait des miracles; la puissance divine, le bras divin (notion bien biblique), modifient le jeu des éléments, mais non leur nature profonde; il s'ensuit un rythme nouveau qui est l'effet de cette intervention divine. Le livre de la *Sagesse* est jusqu'ici l'un des moins travaillés de tout l'Ancien Testament; il est intéressant de constater à quel point il est un écrit juif, dans la ligne des écrits antérieurs, mais aussi dans quelle mesure il représente un effort pour mettre au service de la révélation les philosophies du temps.

[R. T.]

Nouveau Testament. — *Ouvrages généraux.* — La faculté de Théologie du Weston College des Pères Jésuites (États-Unis) entreprend la publication régulière de « New Testament Abstracts » où sera recensée *la littérature périodique concernant le Nouveau Testament.* Après un essai lithographié, en janvier 1956, un autre numéro d'essai a été imprimé en mai 1956 (1); puis, devant l'accueil favorable du public, une parution régulière a été décidée au rythme de trois numéros par an (automne, hiver et printemps), dont le premier est sorti en automne 1956. Ces fascicules offrent un dépouillement systématique, ordonné par catégories de sujets, des travaux intéressant le N. T. qui viennent de paraître dans les derniers numéros des périodiques. Ce dépouillement recense aussi bien les articles que les comptes rendus d'ouvrage : outre l'indication bibliographique exacte, une analyse est donnée, signée par quelque professeur ou étudiant de la Faculté de Théologie de Weston College, qui permet de connaître rapidement la substance d'un article ou, dans le cas d'un compte rendu, l'existence d'un nouveau livre et tel ou tel jugement porté sur lui. Ces résumés ne prétendent pas porter des jugements de valeur, mais seulement donner une idée claire et objective des travaux examinés. Leur longueur dépend du sujet et est laissée à la discrétion des collaborateurs. On a envisagé de consacrer dans chaque numéro un résumé assez étendu à un article particulièrement important; c'est ainsi que dans celui-ci l'article du P. Lyonnet sur *Rom.*, v, 12 (*Biblica*, 1955, pp. 436-457) est présenté par le P. Ph. J. Donnelly en près de quatre pages. Normalement les résumés ne dépassent pas la demi-page et sont souvent plus courts. Le numéro de mai 1956 en contient 196 portant sur 74 périodiques (de nov. 1955 à févr. 1956); celui d'automne 1956 en a 200 portant sur 80 périodiques (de févr. à juin 1956) parus en anglais, latin, français, allemand, espagnol, néerlandais et italien.

A en juger par l'essai que nous avons sous les yeux, l'initiative est heureuse et vouée à rendre de grands services. La présentation est agréable, les résumés faits avec soin. On rencontre sans doute bien des travaux d'importance mineure, mais aussi beaucoup d'autres que le spécialiste du N. T. se doit de connaître. Or chacun sait combien la prolifération actuelle du genre littéraire dit « périodique », et non moins d'ailleurs l'abondance des nouveaux livres, rendent difficile à chacun de se tenir au courant de sa spécialité. C'est une vraie miséricorde, possible seulement à une équipe nombreuse comme celle du Weston College, que de suppléer aux impuissances du travailleur en l'aidant à connaître rapidement ce qui vient de paraître et ce qui intéresse particulièrement ses présentes

(1) *New Testament Abstracts* (Editor, J. J. Collins, s.j.; Assistant Editor, B. C. Connolly, s.j.; Managing Editor, W. M. Abbott, s.j.). *Experimental Issue, May* 1956. In-8° de 71 pp. Weston College of the Holy Spirit, Weston 93, Massachusetts. — Abonnement annuel : 3 dol.

recherches. La qualité du service rendu dépendra évidemment de l'ampleur de l'information recueillie et du sérieux de sa présentation; on peut croire que les responsables de cette entreprise, encouragés par un succès certain, s'appliqueront à rendre leur méritoire effort de plus en plus efficace.

[P. B.]

La *Concordance grec-anglais du Nouveau Testament* de feu le Révérend J. B. Smith († 1951) est une œuvre ingénieuse qui a dû coûter beaucoup de travail (1). On y trouve, en ordre alphabétique, les 5524 mots du N. T. grec (d'après le *Textus Receptus*), accompagnés chacun d'un tableau qui indique les références des lieux où le mot figure dans chacun des livres avec sa ou ses équivalences dans la King James Version; des colonnes de statistique permettent de savoir combien de fois ce mot grec figure dans tel livre, ou dans tous les livres, et combien de fois il est rendu par tel mot anglais, dans chaque livre et dans tous les livres. Un habile dispositif a permis de tenir compte des cas plus difficiles où un seul mot grec a été traduit par plusieurs mots anglais et inversement; les expressions grecques comme εἰς τὸν αἰῶνα, εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ὁ αἰὼν οὗτος, etc. sont aussi traitées pour elles-mêmes. A la fin du volume, un Index donne en ordre alphabétique tous les mots anglais et note pour chacun les différents mots grecs qu'il traduit, la fréquence de ces diverses traductions, et des renvois aux tableaux de la Concordance où sont traités ces mots grecs. Ainsi « depart » rend trois fois ἀνάγω, 8 fois ἀναχωρέω, 10 fois ἀφίστημι, etc.; et le tableau 321 consacré à ἀνάγω relève que ce mot est rendu en outre 3 fois par « bring », 3 fois par « loose », 3 fois par « sail », 3 fois par « launch », 9 fois par d'autres tournures (miscellaneous, détaillées en note), figurant ainsi 24 fois dans le N. T., avec indication des références dans les colonnes respectives de ces diverses traductions. Cet instrument de travail est destiné surtout aux lecteurs qui savent peu le grec et veulent cependant apprécier la résonance de pensée que comporte tel terme de leur N. T. anglais : en voyant dans l'Index les divers mots grecs qu'il peut servir à exprimer, et en trouvant dans les tableaux correspondants les autres termes anglais qui rendent aussi ces mots grecs, le tout avec renvois aux textes et indications de fréquence, il parvient à serrer de plus près la valeur plus ou moins relative de chaque vocable. Pour qui possède le grec, ces renseignements seront moins utiles; encore sera-t-il heureux d'apprendre facilement combien de fois un mot grec figure dans tel auteur ou dans tout le N. T., et trouvera-t-il quelque intérêt, s'il est de langue anglaise, à se rendre compte des diverses façons dont l'a rendu la King James Version. Les limites de ce travail viennent de ce qu'il n'a pu indiquer que les références bibliques, sans reproduire les passages eux-mêmes, et surtout de ce qu'il est fondé sur des bases quelque peu vieillies du point de vue scientifique : le *Textus Receptus*, si dépassé par les nouvelles éditions critiques, et la *King James Version* remplacée aujourd'hui par des traductions plus modernes. Il n'en est pas moins une œuvre valeureuse qui rendra des services dans son ordre. Dans l'Introduction, le Prof. Bruce M. Metzger cite un propos de Scaliger qui demande

(1) J. B. Smith, *Greek-English Concordance to the New Testament.* A Tabular and Statistical Greek-English Concordance Based on the King James Version with an English-to-Greek Index. In-4° de VI-430 pp. Mennonite Publishing House, Home of Herald Press, 610-616 Walnut Avenue, Scottdale, Pennsylvania, USA; paru en déc. 1955. — Prix : dol. 12,75.

à tout homme cultivé de remercier Dieu chaque jour de ce qu'il a daigné faire des lexicographes et des grammairiens. Il faut aussi remercier le courageux auteur auquel son dévouement à la Parole de Dieu et son goût des mathématiques ont fait accomplir ce diligent travail, et ne pas oublier les éditeurs qui en ont assuré l'excellente exécution.

[P. B.]

Saint Paul. — Une série de six sermons sur *l'Évangile de saint Paul* par Mgr Ronald Knox vient de paraître en édition française (1). Après avoir marqué l'originalité de saint Paul par rapport aux Évangiles, l'orateur étudie sa pensée sur les thèmes suivants : l'Ancien Testament (Adam et le Christ, Abraham, la Loi), la divinité du Christ (Trinité, Incarnation), l'humanité du Christ (rapports entre Incarnation et Expiation, comment la mort du Christ nous rachète par union mystique de représentation et non par fiction légale de substitution), l'Église, épouse, édifice et corps mystique, enfin la vie du chrétien ressuscité, réalisant par le baptême et la grâce son union mystique à la mort et à la résurrection du Christ. Ne disposant pas de l'original anglais, je ne puis apprécier les qualités de a traduction, mais le style alerte, les comparaisons suggestives, les formules frappantes sont bien du fin lettré qu'était Mgr Knox. On trouvera ici des pensées pénétrantes et heureusement exprimées. Je crains cependant que l'exégète et le théologien ne soient plus d'une fois insatisfaits. Ainsi, les Évangélistes ont-ils vraiment eu pour propos de « raconter une histoire nette », de « décrire chaque scène exactement comme elle apparaissait aux témoins », sans souci de « morale à tirer » ni de « références théologiques » (p. 13)? Et peut-on dire par contraste que « les Apôtres ne devaient pas penser au Christ d'une façon humaine. Sa nature était divine » *(ibid.)*? Sans doute Paul fait-il dans ses épîtres peu d'allusions à la vie terrestre de Jésus; encore ne peut-on pas dire qu'il ne se réfère jamais aux Évangiles (p. 88), du moins quant à leur contenu : voir par ex. *I Cor.*, VII, 10 s. et l'enseignement eschatologique des *Thess.* (2). Il faut aussi se rappeler que les épîtres de l'Apôtre sont seulement des compléments de sa prédication orale. — Les στοιχεῖα de *Gal.*, IV, 9 ne sont-ils que des « rudiments », « l'arrière-plan juif de la Révélation chrétienne » (p. 20)? Je doute que « la condition d'hommes en sursis » soit une définition heureuse de la justification (p. 23), et qu'en *I Tim.*, II, 15 « la femme sera sauvée par la maternité » soit une allusion presque certaine à la Maternité de Notre-Dame *(ibid.)*. Le μεσίτης de *Gal.*, III, 9 n'est-il pas Moïse plutôt que l'un des Anges (p. 27)? *Rom.*, XI, 36 se réfère-t-il vraiment aux trois personnes de la Trinité (p. 36)? Je ne pense pas non plus que *Col.*, I, 15 décrive le Fils de Dieu « tel qu'il existe indépendamment de la nature humaine » (p. 39), ni que *Phil.*, II, 6 s. vise proprement l'Incarnation. Et peut-on dire que « l'Incarnation a réalisé une union mystique entre le Christ et son Église » (p. 55) ou encore que « Bethléem signifie le Christ né dans l'Homme, et l'Homme re-né dans le Christ » (p. 56)? Pour saint Paul c'est par la mort-résurrection du Christ que sont nés l'Église et l'homme nouveau; Mgr Knox a raison de souligner que l'efficacité

(1) Mgr Ronald Knox, *L'Évangile de saint Paul*, traduit de l'anglais par E. Delpierre-Delattre, S. J. (Présences chrétiennes). In-12 de 89 pp. Bruges, Desclée De Brouwer, 1956. — Prix : 39 fr. b. — *P.-S.* Mgr Knox vient d'être rappelé à Dieu.

(2) En revanche la référence de l'Abba Pater (*Rom.*, VIII, 15; *Gal.*, IV, 6) au récit de Gethsémani, proposée comme possible (p. 87), a peu de vraisemblance.

de cette mort-résurrection suppose, pour Paul lui-même, l'union du Fils de Dieu à l'humanité dans l'Incarnation, mais la formulation relevée plus haut semble inadéquate. On pourrait d'ailleurs critiquer l'usage excessif, ici et ailleurs, du mot « mystique » qui n'est pourtant pas paulinien (1). Au ch. v le « Corps Mystique » lui-même semble trop n'être qu'une image, et qui couronnerait celles d'épouse et d'édifice. L'interprétation du πλήρωμα par « achèvement » (p. 76) est fort douteuse. Enfin, si je ne me trompe, le problème du salut par la Foi n'est traité nulle part pour lui-même; il avait pourtant sa place dans un « Évangile de Paul »! Les Réformés lui ont accordé une attention trop exclusive; mais nous ne devons pas tomber dans l'excès contraire. Sans doute ne s'agit-il ici que de sermons, auxquels on ne peut demander la rigueur d'un cours d'exégèse ni l'achèvement d'un traité de théologie. Mais précisément parce qu'ils ont le grand mérite de vouloir proposer une forte nourriture biblique, il est permis de penser que plus de sûreté exégétique aurait accru leur efficace.

[P. B.]

En préparant son ouvrage sur « Paul et l'histoire du salut » (Copenhague, 1954), le Prof. J. Munck avait rédigé une *exégèse de Rom.*, IX-XI dont il a raison de penser que la publication reste utile, même après le livre principal (2). En effet, si l'on y rencontre les mêmes idées maîtresses, sur lesquelles nous n'avons donc pas à revenir (cf. *RB.*, 1955, pp. 590-595), c'est au cours d'une exégèse détaillée qui a son intérêt propre. J. Munck estime très justement que ces trois chapitres n'ont rien d'un Excursus dans l'épître aux Romains; ils sont au contraire une pièce essentielle de ce « Manifeste » que l'Apôtre adresse en somme à toutes les églises (celle de Rome, I-XV; celle d'Éphèse, I-XVI; ...et les autres) pour leur exposer ses vues sur le plan divin de salut selon ses trois grandes composantes : Judaïsme, Paganisme, Christianisme. L'incrédulité d'Israël fut certainement un problème crucial pour les premiers chrétiens; pour Paul, harcelé par les Juifs dans toutes ses démarches apostoliques (cf. l'Excursus sur « Israël persécuteur », pp. 42-46), il était particulièrement aigu (3). Les réponses qu'il apporte à cette angoissante question rejoignent en partie celles qu'on devait donner ailleurs dans le christianisme primitif : dessein insondable de Dieu qui a permis cette chute pour ouvrir le salut aux Gentils, et non sans fonder le nouvel Israël sur un « Reste » fidèle du peuple élu. Mais Paul donne à cette solution une forte empreinte personnelle. Au lieu d'admettre un rejet définitif de la majorité infidèle d'Israël (pp. 51-53: *I Thess.*, II, 16 ne doit pas être entendu en ce sens), il maintient l'espérance de sa conversion finale. Dieu ne peut révoquer son élection première, non certes qu'Israël ait des droits sur lui, mais parce que tel est le bon plaisir de sa grâce souveraine. Salut et réprobation n'ont rien pour lui d'irrévocable : le païen converti peut tomber, et le juif rebelle peut revenir. Paul ne professe pas la prédestination métaphysique que lui prêtent ses interprètes modernes; il voit les décisions divines se prendre au cours de l'histoire et il les lit dans l'Écriture (noter p. 57 : comment

(1) Outre « corps mystique » et « union mystique », qui reviennent sans cesse, voir p. 58 : « le corps qui pendait à la Croix était, aux yeux du mystique, celui d'un coupable » et p. 60 une paraphrase prêtée à Paul où « mystiquement » revient deux fois!

(2) Johannes Munck, *Christus und Israel. Eine Auslegung von Röm 9-11* (Aarsskrift for Aarhus Universitet, XXVIII, 3. Teologisk Serie 7). Grand in-8° de 115 pp. Aarhus, Universitetsforlaget; Copenhague, Einar Munksgaard, 1956. — Prix : 11 cour. dan.

(3) En IX, 7-18 les personnages d'Ismaël et d'Ésaü, ainsi que celui du Pharaon, ne sont pas seulement des exemples du souverain choix de Dieu mais aussi des types de persécuteurs.

Paul utilise l'A. T.). La section IX, 30-X, 21 ne vise pas principalement à prouver la culpabilité d'Israël; elle la constate certes, soit durant le ministère de Jésus (IX, 30-X, 4), soit durant la prédication universelle de ses apôtres (X, 5-21), mais c'est pour souligner que Dieu n'a cessé d'appeler les rebelles et de leur tendre les bras. Ainsi cette section n'a rien d'un hors-d'œuvre : c'est un « Zwischenstück prinzipiellen Charakters » (p. 62) qui prépare la solution du ch. XI. Là se manifeste le dessein ultime de Dieu, qui inspire la méthode apostolique de Paul : Dieu veut ramener à lui le peuple élu en le rendant « jaloux » (παραζηλῶσαι) du salut des Gentils, c'est pourquoi Paul travaille à convertir ceux-ci et se prépare à les amener avec lui à Jérusalem (remise de la Collecte) dans une manifestation qui doit provoquer la conversion des Juifs. Cette venue à la foi du πλήρωμα d'Israël, suivant la conversion du πλήρωμα des païens, marquera la fin des temps, qui aux yeux de Paul est toute proche (pp. 95, 101 s.). — Telles sont les idées majeures exposées dans ce commentaire. Si l'on excepte la manifestation eschatologique prochaine, que Paul aurait espérée de son retour à Jérusalem, elles présentent bien des aspects intéressants et acceptables. En suivant le détail de cette exégèse très fouillée et volontiers subtile, on glanera maintes autres suggestions utiles. Je relève qu'en IX, 5 le titre de « Dieu » est considéré comme appliqué au Christ. Les variantes textuelles et les opinions des savants sont abondamment discutées dans le texte et dans les notes. La lecture de ces fortes pages est laborieuse mais fructueuse.

[P. B.]

Le Prof. E. Käsemann avait publié dans la *ZNW.*, XLI, 1942, pp. 33-71, un article sur *la légitimité de l'Apôtre d'après II Cor., x-xiii*; on lui saura gré d'avoir fait paraître à nouveau, d'ailleurs sans changements, cette intéressante étude dans une élégante petite brochure (1). A ceux qui ont discerné ici une polémique dirigée contre une certaine doctrine, soit de judaïsme nomiste, soit de libertinisme gnostique, il reproche d'introduire dans cette section des présupposés qui lui sont étrangers. Ces quatre chapitres doivent être compris pour eux-mêmes. Ce n'est pas sur des points de doctrine que porte le conflit, mais sur les titres de Paul à l'apostolat. Des adversaires les lui contestent, tout en se les arrogeant à eux-mêmes, et les fidèles de Corinthe sont séduits par leurs objections. Le point capital est de saisir que le front de ces adversaires est double : derrière les intrus qui agitent Corinthe, il y a les autorités supérieures qui les envoient et dont ils se recommandent, ces ὑπερλίαν ἀπόστολοι qui ne peuvent être que les grands apôtres de Jérusalem. Seule cette distinction explique l'embarras de Paul et la « dialectique » de sa réponse : aux intrus il ne craint pas de s'opposer avec une extrême violence, les traitant de suppôts de Satan, mais il doit ménager les chefs de l'église-mère et ne se permet à leur égard qu'une ironie contenue (cf. les δοκοῦντες de *Gal.*, II, 6). La présence de ces derniers à l'arrière-plan n'en donne pas moins au débat une portée très grave. En somme on verrait ici s'affronter deux conceptions de l'apostolat. Une conception, héritée du judaïsme, met en avant le « Traditionsprinzip »; pour être apôtre il faut avoir fréquenté Jésus durant sa vie, puis bénéficier d'un mandat régulier de la part des autorités suprêmes de Palestine,

(1) Ernst Käsemann, *Die Legitimität des Apostels. Eine Untersuchung zu II Korinther 10-13.* (Coll. « Libelli », Band XXXIII). In-12 de 66 pp. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956.

enfin prouver sa mission par un déploiement de puissance « pneumatique », non moins d'ailleurs que par le droit reconnu à se faire entretenir par les communautés qu'on visite : voilà les signes requis, contrôlables, qui garantissent le statut juridique de l'apôtre, son ἱκανότης, sa δοκιμή, le μέτρον τοῦ κανόνος. A cela Paul oppose sa conception tout autre de l'apostolat, qui demande ses garanties à Dieu et non aux hommes : lui aussi, il a vu le Christ, le Christ ressuscité, car peu importe la connaissance du Christ « selon la chair » (*II Cor.*, v, 16); lui aussi il a ses lettres de recommandation, mais ce sont les communautés fondées par lui, témoignage qui relève de la foi, d'ordre divin et non humain, seul vraiment homogène à l'apostolat qui est un charisme de l'Esprit; lui aussi il a son κανών, mais dont il prend la mesure dans l'action même du Christ en lui, non dans une règle humaine de comparaison avec autrui; lui aussi il possède l'Esprit et ses charismes, il l'a prouvé par les signes et prodiges de son apostolat, il a même bénéficié d'extases exceptionnelles, mais il ne veut retenir de tout cela que la puissance pneumatique qui édifie et qui se constate dans la foi; on lui objecte sa « faiblesse », mais précisément, loin d'être un obstacle à son apostolat, elle en est la preuve, car en elle s'exprime l'abaissement de la Croix, signe authentique du vrai apôtre.

Cette exégèse peut être discutée. Elle l'a été par R. Bultmann (*Symbolae Biblicae Upsalienses*, nº 9, 1947, pp. 20-30), qui refuse de croire en cause les apôtres de Jérusalem : les réponses de Paul ne supposent qu'une seule catégorie d'adversaires, qui pour Bultmann sont des gnostiques; l'embarras « dialectique » de l'Apôtre s'explique suffisamment par la nécessité où il est de « se glorifier », alors qu'une telle glorification est vaine à ses yeux. Quoi qu'il en soit de ces objections, et d'autres qu'on pourrait soulever, l'étude du Prof. Käsemann est d'une rare pénétration qui l'impose à l'attention des exégètes.

[P. B.]

Dans un volume de format agréable et d'excellente présentation, l'abbé J. M. González Ruiz commente les *Épîtres de la Captivité* (1). Chacune est précédée d'une Introduction, puis le texte est donné en traduction, par sections accompagnées chaque fois d'un commentaire. Vient en premier l'épître aux Philippiens, dont la rédaction à Éphèse est envisagée avec faveur; suivent les ép. aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon. Tout en évitant une élaboration trop technique, le commentaire est approfondi et scientifiquement bien fondé. De nombreuses références sont faites aux Pères et aux auteurs modernes, tant protestants que catholiques. L'exégèse s'appuie sur le texte grec, qu'éclairent de sobres notations philologiques. L'accent est mis sur le contenu doctrinal, la marche de la pensée, la portée théologique. Les passages d'importance majeure comme l'hymne de la Kénôse, la Primauté du Christ, etc., reçoivent les amples développements qu'ils méritent. L'analyse courante du texte est d'ailleurs complétée en fin de volume par quatre Excursus : les termes cosmologiques de la christologie paulinienne; le sens sotériologique de « tête » dans la christologie de saint Paul (cf. déjà *Anthologica Annua*, I, pp. 185-224; *RB.*, 1956, p. 283); le Plérôme; l'Église Corps du Christ. Vient enfin une Synthèse idéologique où sont rassemblés les thèmes majeurs

(1) José María González Ruiz, *Cartas de la Cautividad*. Traducción y Comentario (coll. « Christus Hodie », I. San Pablo). In-8º de 454 pp. Roma, Iglesia Española de Santiago y Montserrat, Via Giulia, 151; 1956.

de ces épîtres, tant dogmatiques que moraux. Deux Index, des auteurs cités et des citations bibliques, terminent le volume.

On appréciera la clarté de l'exposé, qui dégage bien l'essentiel et suit le texte dans ses nuances sans se départir d'une sobriété de bon aloi. Les solutions proposées, qui s'appuient sur une information très étendue des derniers résultats de l'exégèse, sont en général justes et bien pesées. *Phil.*, II, 6 et *Col.*, I, 15-17, par exemple, sont justement expliqués du Christ incarné, Second Adam, et non du seul Verbe. Le Plérôme est compris, avec dom Dupont, à partir des écrits hermétiques et stoïciens, et avec un sens à la fois passif et actif. Don González insiste beaucoup sur la portée sotériologique de l'image de Tête; je pense qu'il a raison en ce qui concerne l'usage final de ce terme dans la synthèse paulinienne, moins peut-être en ce qui concerne la genèse de cet usage. Moins heureuse me paraît être l'explication de l'Église « Corps » du Christ : cette « métaphore » serait à comprendre en partant de *Eph.*, V, 22 ss. et l'Église serait le corps du Christ comme la femme l'est de son mari, c'est-à-dire comme l'instrument qui permet à l'homme d'exercer sa puissance créatrice et d'engendrer des enfants. Outre que le texte d'*Eph.* sur le mariage du Christ et de l'Église représente un aboutissement qui ne peut servir de point de départ, au détriment des textes antérieurs, j'estime que la conception ainsi proposée méconnaît profondément la vraie valeur du thème paulinien de « Corps du Christ » (cf. *RB.*, 1956, pp. 7-22). Par delà de tels dissentiments, il reste que l'ouvrage est d'une belle qualité et doit ouvrir au public de langue espagnole un accès lucide et sûr à la pensée de saint Paul. Il se présente comme le premier volume d'un Commentaire du Nouveau Testament publié sous les auspices de l'Institut Espagnol d'Études Ecclésiastiques (Rome) et de l'Institut Suarez du Conseil Supérieur d'Investigations Scientifiques (Madrid) : c'est là une heureuse initiative dont ces prémices permettent d'augurer le succès.

[P. B.]

Les deux collections bien connues de commentaires « The Cambridge Bible for Schools » et « The Cambridge Greek Testament for Schools and Colleges » vont faire place désormais à une nouvelle série intitulée « Cambridge Greek Testament Commentary » : sans négliger les questions d'ordre philologique et historique qui étaient au premier plan de la recherche durant les cinquante dernières années, l'accent y sera mis davantage sur le contenu théologique et religieux. Le premier volume de cette nouvelle série est un *Commentaire des Épîtres aux Colossiens et à Philémon*, dû à l'Éditeur général de la collection, le Prof. C. F. D. Moule (1). L'*Introduction* commence par dégager les principaux apports doctrinaux de ces épîtres : suprématie du Christ, l'Église Corps du Christ, l'Incorporation au Christ par le baptême opposée aux vains rites des pratiques humaines, nature et but de la prière chrétienne (*Col.*, I, 3-14), problème de l'esclavage. Puis les circonstances d'où sont issues ces épîtres : l'authenticité paulinienne de Col. est acceptée; après un sérieux examen, les hypothèses de Knox et de Goodspeed concernant Philémon, Archippe et Onésime sont écartées en faveur de l'interprétation ordinairement reçue; les amis de Paul qui apparaissent dans ces épîtres sont ensuite présentés; enfin l'erreur colossienne est caractérisée avec prudence : sans doute

(1) C. F. D. Moule, *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon. An Introduction and Commentary* (Cambridge Greek Testament Commentary). In-12 de XIII-170 pp. Cambridge, the University Press, 1957. — Prix : 21 sh.

un judaïsme gnosticisant, du genre de celui des Esséniens mieux connu maintenant par les documents de Qumrân. Un chapitre donnant les témoins et les principes de la critique textuelle est dû au Rev. J. N. Sanders. Dans sa sobriété voulue, cette Introduction dit l'essentiel et tient des positions modérées, plutôt traditionnelles. On peut estimer toutefois que l'origine et le réalisme du thème « Corps du Christ » ne sont pas clairement perçus, et aussi que dans la discussion du lieu d'origine (Rome ou Éphèse?) il eût fallu distinguer davantage le problème de l'ép. aux Colossiens de celui de l'ép. aux Philippiens. — Le *Commentaire*, qui se présente modestement comme des « Notes », est concis mais riche. Le texte n'est pas reproduit intégralement, ni en grec ni en anglais; le commentaire se fonde sur la traduction de la « Bible Society » (2e édition utilisée sur épreuves), mais recourt sans cesse à l'original grec. Bien que l'intérêt se porte sur la valeur doctrinale des notions et des thèmes, une grande attention est accordée aux faits de vocabulaire et de syntaxe, ainsi qu'on pouvait l'attendre de l'auteur de « An Idiom-Book of N. T. Greek » (Cambridge, 1953). Les multiples opinions avancées à propos de passages difficiles sont envisagées et discutées avec abondantes références aux travaux surtout anglais et allemands. L'auteur indique ses options quand il le juge possible, et toujours avec prudence. Il se refuse à voir dans I, 15 ss. l'interpolation d'une ancienne hymne chrétienne. Son interprétation de πρωτότοκος πάσης κτίσεως par « antérieur à » ou « supérieur à » ne tient pas assez compte de ce que le « Fils » dont il est question depuis le v. 13 est considéré dans tout le passage, même selon sa préexistence, comme la personne historique du Fils de Dieu fait homme, ce qui autorise à entendre « le premier de toute créature ». Le πλήρωμα serait « God in all his fullness »; voir l'Appendice p. 164 ss., où les origines philosophiques et cosmiques du terme ne sont pas suffisamment envisagées. Les στοιχεῖα τοῦ κόσμου seraient un « elementary teaching » plutôt que des « elemental spirits », autre option qu'on peut regretter. En II, 15 il faudrait comprendre, avec les Pères Grecs et Lightfoot, que le Christ s'est dévêtu des Puissances? Sur la fin de II, 23, Moule suit également Lightfoot, et c'est bien sans doute la meilleure solution actuellement disponible de ce cas si difficile. L'hypothèse que la lettre « de Laodicée » (IV, 16) est notre épître « aux Éphésiens » ne reçoit pas l'attention qu'elle mérite (pp. 18, 138 s.). Mais bien d'autres options pourraient être relevées avec approbation. Au reste, Moule prétend moins imposer ses propres vues que bien poser les problèmes et donner sur chacun une documentation qui permettra au lecteur de faire son choix. A ce titre, son ouvrage clair, savant mais accessible à tous, constitue une excellente base de départ pour l'intelligence de ces deux belles épîtres. Il se termine par quelques « Discursive Notes » données en appendice : les salutations chrétiennes dans les épîtres; le terme d'ἀπόστολος; la connaissance de Dieu (comparaison avec la « gnose »); le Plérôme; l'usage du pronom réfléchi.

[P. B.]

La monographie du P. E. Testa sur *Col.*, I, 20 explore courageusement les innombrables interprétations, anciennes et modernes, de ce texte célèbre, mais en les classifiant et les critiquant de façon à parvenir si possible à une intelligence renouvelée de cette *Pacification universelle* opérée par le Christ (1).

(1) Emanuele Testa, O. F. M., *Gesù pacificatore universale*. In-8° de 182 pp. Assisi, Edizioni Porziuncola, S. Maria degli Angeli, 1956. — Prix : 900 lires.

Un premier chapitre élabore le sens fondamental du verset d'après la grammaire et le vocabulaire. Les deux chapitres suivants exposent les modalités très variées selon lesquelles a été conçue la réconciliation, soit des hommes (ch. II), soit des anges (ch. III) : des hommes avec Dieu, des hommes avec les anges, des hommes entre eux, de l'homme dans son équilibre intérieur; des anges déchus (*apocatastasis* d'Origène), des bons anges avec les hommes, des bons anges avec Dieu, voire de ces anges « intermédiaires » qui sont préposés aux nations ou à l'univers physique *(Elementargeister)*. Le dernier chapitre amène à un nouvel essai de solution.

On ne peut que louer la diligence de l'enquête. La classification de tant d'opinions aux nuances subtiles a forcément quelque chose d'un peu factice; elle n'en est pas moins réussie dans son ensemble et dégage de façon instructive les principaux courants. Dans ses appréciations le P. Testa montre le louable souci de discerner ce qui relève de spéculations apologétiques, philosophiques, théologiques plus que de l'exégèse; c'est la pensée de saint Paul lui-même qu'il veut retrouver. Il fait de Dieu le sujet de εὐδόκησεν et admet le sens premièrement cosmique du πλήρωμα; je ne puis qu'applaudir. Mais il veut aussi rapporter εἰς αὐτόν à Dieu; certes c'est bien avec Dieu que les hommes sont réconciliés, mais Paul utilise pour cela le datif (*Rom.*, v, 10; *II Cor.*, v, 18, 19, 20); ici εἰς αὐτόν me paraît désigner plutôt le terme final de la réconciliation de l'univers, à savoir la personne du Christ en qui habite dès lors la « plénitude » ainsi revenue à l'unité. Je doute également qu'il faille ne voir que les hommes dans τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, et que la valeur disjonctive de εἴτε... εἴτε autorise à refuser toute réconciliation entre les catégories terrestres et célestes. Paul s'exprime manifestement d'une façon aussi universelle que possible il veut marquer le retour à la paix et à l'ordre de tout l'univers désorganisé par le péché : non seulement de l'humanité mais aussi du cosmos matériel qui est son cadre (*Rom.*, VIII, 19 ss.), non seulement des hommes et des anges avec Dieu (ce qui est assurément premier et justifie l'énoncé disjonctif de ces deux catégories) mais aussi, par une conséquence nécessaire, des hommes et des anges entre eux. L'ordre doit être rétabli dans toutes les dimensions possibles et en exclure l'une ou l'autre risque de faire tort à la pensée de l'Apôtre. Mais en quel sens les êtres célestes sont-ils réconciliés? J'ai essayé de l'expliquer, en admettant que la doctrine de Paul reste imprécise sur ce point (*RB.*, 1956, pp. 30 s., 38). Le P. Testa estime qu'on peut aller plus loin (p. 118 s.) et tente une nouvelle solution. Ici je dois confesser mon embarras. Si je comprends bien, deux considérations maîtresses inspirent sa tentative. La première consiste à recourir aux documents de Qumrân pour expliquer les erreurs colossiennes et éclairer par suite la doctrine que leur oppose saint Paul. Ceci est très juste; déjà J. B. Lightfoot avait bien vu les liens qui rattachent les docteurs de Colosses au milieu essénien et les nouveaux textes que cite Testa apportent une confirmation utile. Mais je vois mal en quoi ils éclairent le point précis qui nous préoccupe. Ils précisent seulement ce que nous savions déjà du rôle important reconnu aux « anges de destruction » comme gardiens de la Loi, de ses temps et de ses rites, et, par suite, de leur hostilité contre les hommes pécheurs, mais ils ne laissent guère prévoir en quoi pourra consister leur « réconciliation » avec Dieu. Quant à l'ange de Ténèbres et à ses sbires, il est encore moins question de les réconcilier. La deuxième considération qui paraît à Testa importante et trop oubliée (p. 119) est la distinction des deux aspects de l'œuvre du Christ : sa Mort qui efface les péchés, réconcilie, pacifie, et sa Résurrection qui lui soumet toutes choses (p. 130 s.). Je ne sais si les exégètes ont vraiment méconnu cette double vérité, mais je sais qu'ils ont eu raison de ne pas

séparer ces deux aspects inséparables. La distinction entre le σῶμα τῆς σαρκός et le σῶμα τῆς δόξης, soulignée ici, n'est légitime que si elle n'est pas forcée. Assurément la réconciliation de *Col.*, I, 20 apparaît dans le contexte de la rédemption « par le sang de sa croix »; c'est pourquoi ἀποκαταλλάξαι n'est pas identique à ἀνακεφαλαιώσασθαι de *Eph.*, I, 10. Mais ceci ne fait que rendre le problème plus pressant : en quoi le sang de la croix a-t-il pu réconcilier, pacifier les êtres célestes? L'ultime réponse du P. Testa paraît être (pp. 142, 148) que ce sang a satisfait leur exigence sévère mais juste, au nom de la Loi, de la mise à mort de l'Homme Pécheur. Ceci, que je crois exact, avait déjà été dit (1). Reste malgré tout un point obscur que le P. Testa n'éclaire pas : comment cette satisfaction accordée aux agents angéliques peut-elle les « réconcilier », non avec les hommes mais avec Dieu, ainsi que le texte lui paraît l'exiger? *Col.*, I, 15, le vrai contexte de ce paiement, ne fait-il pas plutôt songer à une soumission humiliante? En définitive ne vaut-il pas mieux reconnaître que Paul n'a pas une angélologie bien arrêtée, surtout en ce qui concerne la culpabilité et le retour à l'ordre des Puissances hostiles? En *Col.*, I, 20 il emploie ἀποκαταλλάξαι à cause du contexte (v. 22); ce qu'il veut dire au fond, c'est que par l'œuvre du Christ tout l'univers est remis en ordre et en paix (2). Mais ce peut être, pour des éléments rebelles comme les anges mauvais ou les pécheurs impénitents, un ordre contraint et une paix imposée. Tout le reste de l'œuvre paulinienne le suggère clairement et je doute qu'on puisse attendre une autre précision de ce texte volontairement très général (cf. *RB.*, 1952, p. 103) (3).

[P. B.]

Sur *Col.*, I, 24 *ce qui manque encore aux souffrances du Christ*, J. Kremer vient d'écrire, sous la direction du R. P. Prümm, un travail qui est bien typique d'un certain genre de dissertation doctorale (4). On demande aux enseignements de vingt siècles d'exégèse d'indiquer la voie la plus sûre pour parvenir à la vraie intelligence de ce texte difficile. Après une Bibliographie de douze pages, la recherche passe au crible toutes les opinions exprimées à ce sujet depuis les anciens écrivains grecs et latins jusqu'aux auteurs les plus modernes, en passant par le Moyen Age, l'époque de la Renaissance, etc. Exégèses catholique et protestante sont traitées séparément, pour mieux dégager les filières de pensée et les influences réciproques. Bref, toutes les interprétations de tous les temps et de tous les milieux sont examinées et soigneusement cataloguées; il serait difficile d'être plus complet. Ce genre d'enquête demande beaucoup de courage et de patience, chez l'auteur comme chez le lecteur. Mais il n'est pas sans fruit : de toutes ces opinions, qui souvent se recoupent, se dégagent des grandes lignes entre lesquelles on pourra se frayer une voie en meilleure connaissance de cause. C'est ce que fait Kremer dans son dernier chapitre (pp. 154-201), où il définit sa propre position en la motivant. En voici les principaux éléments. Dans ἀνταναπληρόω le

(1) Cf. B. N. Wambacq, *RB.*, 1948, p. 40 ss. Je me permets d'observer que le P. Testa me cite (p. 105 s.) d'une manière inexacte, à travers l'article du P. Wambacq.

(2) A ce titre l'exégèse rapportée p. 111 s. sous les noms de Lightfoot, Oltramare et Huby, me paraît être la plus sage.

(3) L'accentuation du grec laisse à désirer, ainsi que quelques orthographes étrangères : par ex. Bouëssé et non Bonessé, Cerfaux et non Cerfeaux.

(4) Jacob Kremer, *Was an den Leiden Christi noch mangelt. Eine interpretationsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zu Kol. 1,24 b* (Bonner Biblische Beiträge, 12). In-8° de xxii-207 pp. Bonn, Peter Hanstein Verlag, 1956.

préfixe ἀντί, trop négligé des anciens, doit recevoir sa pleine valeur qu'appuient les quelques attestations profanes : il ne s'agit pas seulement de compléter, mais de compléter le manque ou la déficience d'un autre; cet autre ici est le Christ, et cela exclut que Paul parle seulement de compléter sa propre mesure de souffrance. Le fait qu'il parle à la première personne n'implique d'ailleurs pas qu'il soit le seul à pouvoir apporter ce complément. Il le fait « dans sa chair », ce qui veut dire dans sa personne en condition terrestre et équivaut presque à « dans son corps ». τὰ ὑστερήματα ne suppose pas nécessairement qu'il y ait eu « déficience » de la part du Christ; il suffit qu'il y ait un « reste » dont le Christ n'a pu s'acquitter. Les θλίψεις ne sont pas les souffrances rédemptrices de la Passion, mais les épreuves attachées au labeur apostolique et dont Jésus le premier a pris sa part. Le génitif τοῦ Χριστοῦ ne doit être entendu, ni comme un génitif objectif (souffrances pour le Christ), ni comme un génitif qualitatif (souffrances semblables à celles du Christ), ni comme un génitif subjectif se rapportant seulement au « Christ mystique » (Χριστός étant mis ici pour son Corps mystique, selon l'interprétation plus ou moins bien comprise du « Christus unus, caput et corpus » de saint Augustin), ni comme un génitif « mystique » (les souffrances de Paul étant mystiquement « du Christ » du fait qu'il est uni au Christ), ni comme désignant seulement les épreuves du Christ historique. Il s'agit bien d'abord des épreuves que le Christ a subies le premier mais aussi de celles que doivent subir à sa suite tous ceux qui, sur son ordre et comme ses représentants, continuent à peiner pour la diffusion de l'Évangile. Point question, par conséquent, d'une insuffisance du Christ dans ses souffrances proprement rédemptrices, ce que l'exégèse catholique n'a jamais admis, quoi qu'on en ait dit; mais simplement de cette insuffisance inévitable que les limites de sa condition humaine imposaient à son ministère dans le temps et le lieu. Insuffisance qu'il comble d'ailleurs, car, n'étant pas seulement homme mais Messie divin et unique médiateur, il a pu avec autorité charger ses fidèles et particulièrement ses apôtres de continuer son œuvre pour l'édification du Royaume : ils agissent et peinent comme ses représentants, c'est pourquoi leurs épreuves sont vraiment les siennes. ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ s'explique en conséquence : c'est « à cause » de l'Église et « en faveur » d'elle que Paul supporte allégrement les peines de son labeur apostolique, mais non « à sa place » comme si les épreuves qu'il assume devaient en dispenser d'autres membres de l'Église. L'idée de souffrances expiatrices et satisfactoires, envisagée ici depuis le Moyen Age seulement, paraît étrangère à ce texte. Telles sont les principales conclusions de Kremer; elles semblent justes et bien fondées. Il faudra se reporter à son exposé très nuancé pour voir avec quels prudence et discernement il prend parti dans une si chaude controverse. Pratiquement c'est à l'exégèse de saint Jean Chrysostome, peu remarquée et peu suivie, qu'il donne en substance son adhésion. Son ouvrage, composé avec autant de clarté et de méthode que d'extrême érudition, se termine par un Index spécialement désirable en pareil cas : celui de tous les auteurs dont les opinions ont été engrangées et discutées au cours de cette méritoire enquête.

[P. B.]

G. B. Caird a raison de souligner le rôle important que jouent *les Puissances célestes dans la théologie de saint Paul* (1) et de l'expliquer en fonction des idées

(1) G. B. Caird, *Principalities and Powers. A Study in Pauline Theology* (The Chancellor's Lectures for 1954 at Queen's University, Kingston, Ontario). In-12 de xi-106 pp. Clarendon Press : Oxford University Press, 1956. — Prix : 15 sh.

contemporaines du monde juif et du monde gréco-romain. Il le fait en quatre conférences, dont les trois premières exposent l'influence de ces êtres intermédiaires, primitivement voulue par Dieu mais finalement pernicieuse par suite du péché de l'homme dont ils se font les complices, dans le gouvernement social et politique du monde (ch. I), dans l'administration de la Loi mosaïque et de tout système religieux (ch. II), dans la gestion de l'univers physique (ch. III), tandis que la quatrième conférence (ch. IV) décrit la victoire que le Christ a remportée sur eux par sa révélation qui les a déboutés de leurs prétentions tyranniques en manifestant leur vrai caractère d'agents subalternes, par son identification à l'humanité esclave qu'il a libérée de leur tyrannie, par son obéissance jusqu'à la mort qui a supprimé l'emprise du péché et rétabli les hommes dans le libre service de l'Amour.

On trouvera dans cet opuscule bien des notations heureuses qui jettent une utile lumière sur des passages pauliniens, par exemple sur les Anges gardiens de l'ordre social (à propos de *I Cor.*, XI, 10), sur Satan que Paul perçoit derrière ses maladies (*I Thess.*, II, 18 ; *II Cor.*, XII, 7), sur l'assimilation de la Loi mosaïque et des religions païennes que Paul voit également régentées par les « elemental spirits » (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου *Gal.*, IV, 3. 8 s.; *Col.*, II, 8. 20), sur le curieux parallèle qu'il établit entre la Loi et le Satan biblique dans leur même triple rôle d'accusation, de provocation et de condamnation (pp. 41-43). La tragique nuisance de ces deux représentants primitivement bons de la volonté divine est expliquée d'une façon pénétrante : la Loi, et avec elle tout régime légal, était bonne, comme jadis le Satan, en tant que ministre de la justice; elle est devenue mauvaise en poursuivant comme un absolu son exigence de justice, qui du fait du péché ne pouvait mener qu'à la condamnation et à la mort, et en s'opposant ainsi à la révélation de l'ultime secret du plan divin, l'Amour qui pardonne et procure au pécheur la vie de la vraie justice par pure grâce, dans le Christ. Relevons encore l'exégèse de *Rom.*, XIII, 1 ss. Caird est disposé à y voir les puissances célestes derrière les pouvoirs politiques; mais il conteste à Cullmann que ceux-ci soient déjà intégrés, fût-ce sans le savoir, à l'ordre rédempteur. Paul reconnaît seulement leur droit divin dans l'ordre naturel du monde ancien, qui dure encore. Toutefois il en parle d'une façon plus favorable qu'en *II Thess.*, II, 7 (1) : c'est dû en partie à son expérience récente de l'impartialité romaine (Gallion), c'est dû plus profondément à son optimisme théologique qui va croissant. En *I Cor.*, XV, 24 il n'envisageait que la destruction vengeresse des Puissances à la Parousie; dans les épîtres de la Captivité, il les verra simplement soumises (*Eph.*, I, 21), voire englobées dans la réconciliation (*Col.*, I, 20) et la récapitulation universelles (*Eph.*, I, 10) (2). Comment n'espérerait-il pas une intégration à l'ordre chrétien des pouvoirs politiques que ces Puissances dirigent, intégration non encore faite comme le voudrait Cullmann, mais à réaliser par le moyen de l'Église (*Eph.*, III, 10)? Il y a là, remarque justement Caird, toute une perspective féconde d'action chrétienne dans l'ordre politique et social (pp. 22-30).

Quelques points appellent pourtant des réserves. Caird n'a pas assez marqué la

(1) D'après Caird le « mystère d'iniquité » déjà en exercice vise les prétentions impies de Caligula, réprimées il est vrai par l'empire romain lui-même (ὁ κατέχων) qui a supprimé le tyran.

(2) Cet optimisme eschatologique des épîtres de la Captivité pourrait être également illustré par l'attitude de Paul à l'égard du problème des Juifs et des Gentils : en *Rom.*, IX-XI leur réunion dans le Christ reste un sujet d'angoisse, d'espérance pour l'avenir; en *Eph.*, II, 11-22 elle apparaît comme déjà réalisée.

divergence foncière des deux courants auxquels puise la pensée de saint Paul : d'une part le courant biblique essentiellement moral, avec ses ἄγγελοι et son Σατανᾶς, d'autre part le courant hellénistique premièrement cosmique, avec ses ἀρχαί, ἐξουσίαι, etc. Les Apocryphes juifs avaient déjà fusionné ces deux courants, et Paul le fait à leur suite; mais ce syncrétisme valait d'être analysé, avec les incohérences qu'il comporte. D'autre part les documents de Qumrân, avec leurs Anges de Lumière et de Ténèbre, etc., ont apporté sur ce problème de nouvelles informations qui mériteraient d'être exploitées; le caractère si « qumrânien » de *II Cor.*, VI, 14-VII, 1 n'est même pas signalé, sans parler des autres rencontres de Paul avec un dualisme d'apparence essénienne, notamment en *Col.* (*Eph.*). Pour autant que je puis voir, les textes de Qumrân ne sont jamais utilisés. Enfin on peut regretter que les réflexions du ch. IV sur la victoire du Christ se tiennent trop sur le plan moral de la résistance au mal par l'obéissance et l'amour (1). On aurait pu aller plus loin, selon la logique même de tout ce qui précède, et dire que le Christ a vaincu les Puissances en subissant le juste châtiment qu'elles exigeaient pour le péché, à savoir la mort. Quelque imparfait qu'ait été le régime de la loi et quoi qu'il en soit de l'abus qu'en ont pu faire les Puissances, il reste qu'il représentait une exigence légitime de la justice divine. Pour mettre un terme à ce régime et lui substituer le régime de la grâce, le Christ a « accompli » la Loi en satisfaisant cette exigence et en subissant la condamnation : il a payé par sa mort le prix du péché; la dette une fois soldée, les Puissances ont perdu leur créance sur les hommes (*Col.*, II, 14-15) (2).

En dépit de ces déficiences, l'ouvrage de Caird a le grand mérite de mettre en relief l'aspect cosmique de la doctrine paulinienne, ce qui doit préserver d'en donner une interprétation trop purement moralisante. Partant d'un point particulier, c'est toute la pensée de saint Paul qu'il éclaire d'un jour utile. Ajoutons que son style aisé et vivant contribue à rendre sa lecture aussi attrayante que profitable.

[P. B.]

Dans une Dissertation doctorale présentée en 1953 à la Faculté catholique de Théologie de l'Université de Munich, le Père Rédemptoriste L. Nieder a choisi d'étudier *les motifs de la parénèse morale dans les épîtres pauliniennes* adressées à des communautés, à l'exception par conséquent de l'épître à Philémon et des Pastorales (3). Il ne s'intéresse pas seulement aux sections proprement « parénétiques », mais aussi à tous les passages où Paul énonce les principes qui commandent la bonne conduite de la vie chrétienne; il s'agit en somme de reconnaître les fondements de la morale paulinienne. Une première partie, analytique, fait l'exégèse de tous les passages utiles, classés de la façon suivante : d'abord les textes qui traitent de la vie morale en général (ch. I), eux-mêmes divisés en textes principaux

(1) Caird semble même admettre que Jésus aurait pu pécher : c'est parce qu'il a résisté aux tentations, tandis qu'il était « dans la chair », que sa libération du « corps de chair » par la mort représente une victoire personnelle sur les Puissances (p. 91 s.).

(2) Cf. les articles de P. Benoit, *La Loi et la Croix d'après saint Paul*, dans *RB.*, 1938, pp. 481-509, et B. N. Wambacq, *Per eum reconciliare... quae in caelis sunt*, *ibid.*, 1948, pp. 35-42.

(3) Lorenz Nieder CSsR., *Die Motive der religiös-sittlichen Paränese in den paulinischen Gemeindebriefen. Ein Beitrag zur paulinischen Ethik* (Münchener Theologische Studien. I. Historische Abteilung. 12. Band). In-8° de XVI-152 pp. München, Karl Zink, 1956. — Prix : broché DM 15.

et en fragments plus courts; ensuite les textes qui touchent à des points particuliers de la vie morale (ch. II) : amour, chasteté dans le mariage ou la virginité, rapports sociaux, ordre et unité dans la communauté chrétienne. Une deuxième partie, systématique, dégage et classifie les « motifs » qui ont été relevés par l'exégèse. Ils sont récapitulés dans le ch. III, appréciés et hiérarchisés dans le ch. IV.

Il y a d'abord ceux qui s'appuient sur Dieu lui-même : sa volonté, telle qu'elle se manifeste dans la nature, dans l'Écriture, dans la Loi devenue la Loi du Christ, dans la conduite exemplaire de Dieu, dans le Christ; puis la rétribution, récompense ou châtiment; enfin l'action salvifique de Dieu qui a élu et appelé à la sainteté. Ces motifs « théologiques », que Paul reçoit de l'A. T., se doublent évidemment chez lui de motifs « christologiques » : ils tournent autour des idées du Christ Kyrios investi de l'autorité divine, modèle à imiter, Agneau pascal, qui a acquis par sa rédemption des droits sur ses fidèles, et a fait d'eux ses membres. D'autres « motifs » sont encore l'appartenance à l'Église, le baptême,l'habit ation de l'Esprit-Saint, la vie nouvelle et la participation aux biens du salut eschatologique, la situation présente du salut seulement commencé avec son attente et ses épreuves. Enfin, à côté de ces motifs reçus de la tradition juive et chrétienne, Paul ne dédaigne pas d'emprunter parfois à la philosophie populaire des considérations d'ordre naturel. Réfléchissant sur ces divers motifs, Nieder distingue les aspects négatif et positif de la motivation, souligne comment les motifs de foi s'enracinent dans la réalité historique de l'appel au salut et de la personne de Jésus-Christ, analyse le passage des motifs théologiques aux motifs christologiques, et conclut que le motif central de toute la morale paulinienne est en définitive l'œuvre de salut accomplie par Dieu en Jésus, ou si l'on veut, l'Amour de Dieu reçu par le moyen du Christ. — Peut-être la méthode employée a-t-elle donné à cette enquête quelque chose d'artificiel et de dispersant pour l'esprit; plus de synthèse eût été désirable; néanmoins une étude aussi soignée et consciencieuse ne manquera pas d'être utile.

[P. B.]

Manuscrits du Désert de Juda. — La marée des publications sur les manuscrits du Désert de Juda continue de monter et l'on risque de perdre pied, même si l'on ne retient que les livres, sans compter les innombrables articles qui paraissent dans les périodiques de tout genre, depuis les revues techniques jusqu'aux magazines et aux journaux à grand tirage. Plus de sobriété servirait mieux la science, mais il n'est pas possible d'endiguer le flot.

Pourtant, on se réjouit sans réserve quand paraissent des textes nouveaux. Un dernier manuscrit de la trouvaille de 1947 restait à dérouler. Se fiant à la lecture d'un fragment, on l'avait identifié comme une Apocalypse de Lamech. Le manuscrit, finalement acheté par l'État d'Israël, a été ouvert à Jérusalem : c'est un *apocryphe araméen* qui développe, dans le genre midrashique, une partie des *récits de la Genèse*. Le début et la fin manquent, le reste est généralement très abîmé, sauf les trois dernières colonnes qui, se trouvant à l'intérieur du rouleau, ont été mieux conservées et sont à peu près complètes et bien lisibles. Elles ont été publiées avec la colonne endommagée qui les précède, col. XIX-XXII, et la col. II où apparaît le nom de Lamech qui inspira le titre inexact donné d'abord au rouleau (1). Les

(1) N. Avigad et Y. Yadin, *A Genesis Apocryphon. A Scroll from the Wilderness of Judaea*. In-4° de 48 pp. (en anglais et en hébreu) et 8 pl. — Jérusalem, Magnes Press, 1956 (Distribution : Publishing Department of the Jewish Agency).

éditeurs, N. Avigad et Y. Yadin, ont voulu ainsi satisfaire la curiosité excitée par les premières annonces, mais ce n'est encore qu'une édition partielle et le travail le plus difficile reste à faire : la lecture et l'interprétation des colonnes plus abîmées; leur étude et leurs conclusions gardent donc un caractère provisoire. Beaucoup de lecteurs seront reconnaissants qu'ils aient joint à la publication en hébreu moderne une traduction intégrale en anglais. Après une préface qui raconte l'histoire du manuscrit, sa fugue en Amérique, son achat pour le compte de l'État d'Israël, et qui expose les procédés d'édition, l'ouvrage se divise ainsi : description et contenu du manuscrit, nature et date, traduction. De très bonnes planches reproduisent les cinq colonnes éditées, avec une transcription en regard. La transcription et la traduction sont excellentes; il n'y a pas de commentaire, mais la longue introduction donne toutes les indications utiles pour juger de l'importance de ce nouveau texte.

D'après l'analyse donnée par les éditeurs, les cinq premières colonnes conservées racontent en grand détail les circonstances de la naissance de Noé, d'une manière assez semblable au ch. CVI du livre d'Hénoch, parfois avec plus de développement. Quelques fragments s'étaient détachés du rouleau avant qu'il ne fût vendu au Métropolite Syrien et ont été achetés par le Musée Palestinien; ils ont été édités par J. T. Milik (1). Le fragment 1, au moins, devait se trouver au voisinage de la partie maintenant publiée de la col. II, mais je n'ai pas su établir un joint. Les col. VI à XV contiennent l'histoire de Noé; il y a des contacts avec les Jubilés, mais le récit est plus étendu. Les col. XVI-XVII décrivent la division de la terre entre les fils de Noé, d'une manière encore très semblable aux Jubilés. Dans la col. XIX, Abraham est déjà en Canaan et descend en Égypte. Les thèmes de la Tour de Babel et de la migration d'Ur à Harran pouvaient être traités dans la col. XVIII, qui est terriblement abîmée mais ils ne pouvaient être que très brièvement touchés. Les col. XIX-XXII, au contraire, racontent avec beaucoup de détails la descente en Égypte, l'aventure de Sara, le retour en Canaan, la campagne des quatre rois, et le récit est interrompu dans la paraphrase de *Gen.*, XV, 4. Dans les col. XXI-XXII, les rapports avec le texte biblique sont plus étroits qu'ailleurs.

En attendant la publication complète qu'on nous promet, ce texte éveille déjà beaucoup d'intérêt. Il est le plus ancien apocryphe araméen qui nous soit parvenu. C'est une œuvre midrashique, qui suit l'ordre des chapitres de la Genèse, essaye de résoudre les contradictions apparentes du récit biblique et insère des traditions, dont certaines ne sont préservées nulle part ailleurs. Cet apocryphe est nettement apparenté au livre d'Hénoch et à celui des Jubilés et il donne souvent plus de détails qu'eux. Yadin en conclut qu'il a servi de source à ces deux ouvrages. Puisque les Jubilés sont datés entre le IV^e^ et le II^e^ s. av. J.-C., la composition serait donc ancienne mais la copie qui nous a été transmise est de la première moitié du I^er^ s. de notre ère, d'après la paléographie, et la langue est l'araméen du I^er^ s. av. ou du I^er^ s. ap. J.-C. Il faudrait donc admettre une tradition manuscrite assez ongue, un rajeunissement de la langue ou la traduction d'un original hébreu. Tout cela n'est pas impossible; cependant les rapports entre cet apocryphe et les Jubilés ne sont pas entièrement clairs. Ce sont peut-être des œuvres parallèles et le développement donné à certains passages ne prouve pas nécessairement que l'apocryphe soit antérieur aux Jubilés. Les textes de Qumrân nous apprennent de plus en plus que cette littérature était riche et que son histoire est complexe.

(1) D. Barthélemy et J. T. Milik, *Qumran Cave I*, n° **20**.

Un second intérêt du texte est le nombre des toponymes qu'il contient, et il s'en trouve d'autres dans les parties encore inédites. Ils gardent des traditions préchrétiennes sur la localisation ou l'identification des lieux bibliques. Dans la paraphrase de *Gen.*, XIV, par exemple, Ariok est roi non pas d'Ellasar mais de KPTWK, où B. Mazar a heureusement reconnu la Cappadoce; Abraham poursuit les rois jusqu'à Halbûn au nord de Damas (au lieu de Hoba); la vallée de Shavé, la vallée du roi, est glosée par « la plaine de Bet-Karma », en hébreu Bet ha-Kérem, et cela peut confirmer l'identification de Bet ha-Kérem avec le site récemment découvert près de Ramat-Rahel, immédiatement au sud de Jérusalem sur la route de Bethléem (1).

Mais ce nouveau texte est surtout intéressant par sa langue. C'est un araméen intermédiaire entre celui de Daniel et celui des Targums palestiniens. Ce n'est pas une langue artificielle mais une langue parlée, et ce caractère apparaît dans la col. II plus nettement que dans les col. XX-XXII qui suivent de plus près le texte biblique et sont plus « hébraïsantes ». On annonce une étude que Y. Kutscher doit consacrer à la langue de ce texte dans l'*Israel Exploration Journal* et il faut attendre la publication intégrale du manuscrit, mais on devine déjà tout le profit qu'en tirera l'étude de l'araméen que Jésus parla et dans lequel l'Évangile fut d'abord annoncé.

[R. de VAUX]

K. G. Kuhn a édité avec beaucoup de soin les fragments de plusieurs *phylactères* provenant de la grotte 4 de Qumrân, 4Q phyl[a, b, c, d] (2). On connaissait déjà les fragments d'un phylactère de la grotte 1 (3) et J. T. Milik en publiera d'autres de la grotte 4 et de la grotte 8. J'ai publié moi-même une pièce d'un phylactère complet de Murabba'at (4) et un autre phylactère complet provient des grottes du sud. Des textes édités dès maintenant, il ressort certaines conclusions que K. G. Kuhn a correctement exposées. A Qumrân, les phylactères comprenaient les passages suivants : *Deut.*, V, 1-VI, 9; X, 12-XI, 21; *Ex.*, XIII, 1-10 et 11-16; l'ordre des passages était indifférent. Les prescriptions rabbiniques imposèrent seulement *Ex.*, XIII, 1-10 et 11-16; *Deut.*, VI, 4-9; XI, 13-21, et dans cet ordre. Ce sont les passages qu'on trouve effectivement dans le phylactère de Murabba'at mais *Deut.*, VI, 4-9 y est écrit sur une pièce séparée. Le texte des phylactères de Qumrân, antérieur à 70 de notre ère, présente par rapport au texte massorétique de nombreuses variantes orthographiques et certaines variantes textuelles, mais celles-ci n'affectent pas le sens et signifient que le texte n'était pas définitivement fixé ou qu'il était transcrit de mémoire. Le texte du phylactère de Murabba'at, du début du II[e] siècle après J.-C., est identique au texte massorétique. C'est entre ces deux dates que le Judaïsme orthodoxe a fixé le texte de la Bible et les règles de composition des phylactères. Incidemment, pp. 28-29, l'auteur se demande si le papyrus Nash, qui ne contient que *Deut.*, V, 6-21 et VI, 4-9 et qui n'est pas écrit sur

(1) Cf. Y. AHARONI, *Excavations at Ramath Rahel*, 1954, dans *IEJ.*, VI, 1956, spécialement pp. 152-155. Voir aussi *RB.*, 1956, pp. 93-95; 1957, p. 254 s.

(2) K. G. KUHN, *Phylakterien aus Höhle 4 von Qumran* (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-Histor. Klasse, 1957, 1). In-8° de 31 pp. et 25 fig. — Heidelberg, C. Winter, Universitätsverlag, 1957.

(3) D. BARTHÉLEMY et J. T. MILIK, *Qumran Cave I*, n° **13**.

(4) *RB.*, LX, 1953, pp. 263 et 269.

peau, peut être un phylactère (ou une mezouza) ou s'il n'était pas plutôt destiné à l'enseignement des enfants.

[R. de V.]

Fr. Nötscher a consacré une étude très sérieuse à la *terminologie théologique* des écrits de Qumrân (1). Les thèmes traités sont ceux de la gnose, du dualisme, de la lumière et des ténèbres, de l'eschatologie, de l'éternité et de la rétribution. Il est bien clair que, pour apprécier les idées religieuses de la secte de Qumrân, il faut d'abord définir les termes dont elle se servait. Et c'est une tâche malaisée, comme le remarque l'auteur dans sa préface : les textes ne sont pas tous publiés, loin de là, ils sont souvent lacuneux et leur interprétation est parfois incertaine; de plus, nous ne possédons aucun exposé proprement doctrinal et les concepts restent flottants. On peut ajouter que tous les textes retrouvés dans les grottes ne sont peut-être pas tous originaires de la communauté; il est certain en tout cas que la pensée religieuse de ce groupe a évolué. Ces obstacles n'ont pas découragé l'auteur et bien que certaines de ses opinions soient discutables, son travail sera très utile. Il a comparé les écrits de Qumrân avec le Nouveau Testament, mais aussi avec les Apocryphes, le Mandéisme, l'Hermétisme et les différentes gnoses. Il a recherché les racines de ces concepts dans l'Ancien Testament, auquel ces écrits se réfèrent constamment, et il a souligné les modifications apportées au sens de certains termes. Cette étude comparative lui a permis de montrer comment la théologie de Qumrân diffère de la Gnose et aussi de la doctrine johannique, malgré des contacts apparents, qui peuvent s'expliquer par un milieu commun dans lequel les enseignements de l'Ancien Testament avaient déjà reçu une forme plus évoluée. Ce travail solide et clair est une réaction salutaire contre des rapprochements trop rapidement établis et il pose l'une des bases d'une étude doctrinale des écrits de Qumrân.

[R. de V.]

Tous les *textes non bibliques de Qumrân* qui ont une certaine étendue et qui furent publiés avant le milieu de 1956 ont été *traduits en anglais* par T. H. Gaster, en même temps que le Document de Damas (2). La traduction est fondée sur une étude personnelle des photographies publiées et elle vise à rendre le texte dans une langue courante, sauf pour les hymnes et les prières, qui sont un tissu de réminiscences bibliques et qui pour cette raison ont été traduites dans la langue archaïsante de la Version anglaise de la Bible; aux citations mêmes de la Bible, le traducteur a essayé de donner le sens qu'y mettaient les rédacteurs plutôt que celui qu'elles avaient dans leur contexte original. Tout cela fait une traduction agréable à lire mais assez libre et parfois contestable. Les textes sont accompagnés de courtes notes, en attendant le commentaire détaillé qui nous est promis dans la préface. Ils sont groupés sous quatre grands titres : *le service de Dieu* (Manuel de Discipline, 1QS; Document de Damas; Bénédictions, 1QSb); *la louange de Dieu* (Hymne des initiés, 1QS x-xi; livre des Hymnes, 1QH); *la parole de Dieu* (les « Dires de Moïse », 1Q22; les commentaires de Michée, 1QpMi, de Nahum, 1QpNa =

(1) Fr. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte* (Bonner biblische Beiträge, 10). In-8° de 201 pp. — Bonn, Hanstein, 1956. — Prix : DM 24.

(2) T. H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures in English Translation with Introduction and Notes*. In-12 de 350 pp. — New York, Doubleday Anchor Books, 1956. — Prix : 95 cents.

JBL., LXXV, 1956, 89-93, d'Habaquq, 1QpHab, du *Ps.* xxxvii, 1QpPs 37 = *PEQ.*, 1954, 69-75, et *JBL.*, LXXV, 1956, 94-95); *le triomphe de Dieu* (le livre de la Guerre, 1QM; la Règle de la Congrégation, 1QSa; une prière, 1Q34 bis; le « Livre des Mystères », 1Q27).

Chaque section est précédée d'une courte introduction, et une introduction plus étendue ouvre le volume. Elle expose les points de vue personnels de l'auteur. Il identifie la communauté de Qumrân avec l'un des groupes esséniens, mais sa littérature est celle des Esséniens en général; cependant elle représente ceux-ci à une étape antérieure à celle que décrivent Josèphe et Philon et plus proche de leur origine chez les Hasidim. Cela est bien vu, et il est également reposant de trouver exprimée une opinion raisonnable sur les rapports entre Qumrân et le Christianisme. C'est bien le milieu religieux et culturel qui est à l'arrière-fond du Christianisme et beaucoup de traits de l'organisation essénienne seront repris dans l'organisation de l'Église primitive. Gaster insiste surtout sur les contacts avec l'Épître de Jacques et, y ajoutant le témoignage d'Hégésippe, conclut peut-être un peu rapidement que Jacques était un Essénien de Jérusalem. Mais il souligne, ce qui n'a pas été assez fait, que les textes de Qumrân ont aussi des contacts avec le milieu des Apocryphes, qu'ils en ont avec les Mandéens et les Samaritains et qu'un rapprochement exclusif avec le Christianisme fausse les perspectives. Les contrastes sont d'ailleurs plus forts que les ressemblances; les écrits de Qumrân ne contiennent aucune des doctrines fondamentales du Christianisme : l'Incarnation, la Rédemption par la Croix, l'union à Dieu par l'Eucharistie.

Gaster se débarrasse sans doute trop aisément des problèmes historiques. A son avis, tous les essais tentés pour identifier les personnages qui paraissent dans les textes, Maître de Justice ou Prêtre Impie, Absalom ou les Kittim, sont vains parce que ce ne sont que des masques posés sur des figures, qui peuvent changer. Il se refuse à construire une histoire de la secte à partir des « allusions historiques » que contiendraient les documents. Le « Désert de Damas » est une désignation prophétique du désert de Qumrân, les Kittim sont simplement les ennemis des Élus. Le Démétrius du commentaire de Nahum est bien Démétrius Eukarios (c'est la seule identification de personnage que se permette Gaster, et elle ne me paraît pas entièrement sûre) mais cela indique seulement que le commentaire est postérieur à 88 av. J.-C. Surtout, il ne faut chercher, dit-il, aucun personnage historique dans le Maître de Justice parce que cette expression — qui signifie plutôt « l'exact maître, l'homme qui expose exactement la loi » — désigne non un personnage mais une fonction et que le titre a été porté par les chefs successifs du groupe et est attribué aussi au restaurateur de l'avenir. Ici, on le suivra difficilement : la place que le Maître de Justice occupe dans les écrits de la communauté et les traits dont on le dépeint imposent d'y voir une personne. Par contre, Gaster a raison de nier qu'aucun texte parle d'un Maître de Justice martyrisé, dont on attendrait le retour glorieux.

Le livre s'achève par un très utile index analytique et par un index des citations et des parallèles bibliques. Malgré quelques imperfections, il a le grand avantage de réunir sous un format maniable et pour un prix modique tous les textes importants. Il permettra à un large public d'apprécier la valeur profondément religieuse du mouvement de Qumrân.

[R. de V.]

Les ouvrages d'ensemble sur les découvertes du Désert de Juda se succèdent rapidement, en différentes langues. Nous signalons d'abord la traduction française du livre de Millar Burrows, qui a été loué naguère dans cette *Revue* (1). Les auteurs de la traduction ont accompli leur tâche avec beaucoup de soin et beaucoup de succès : ils donnent un texte français agréable à lire et fidèle au texte américain; la chose était particulièrement difficile pour la dernière partie du volume, qui contient les grands écrits de Qumrân traduits par Burrows. Il est apparent qu'ils connaissent bien non seulement la langue mais le sujet du livre qu'ils traduisent. Parfois, ils ont voulu pousser trop loin leur avantage en entreprenant de corriger Burrows, ainsi page 16 où le nom du Bédouin qui a découvert la première grotte, Mo. ad-Dhib, est traduit « le chacal » quand Burrows a « the wolf », et page 81 où le P. de Vaux est substitué au P. Barthélemy, que Burrows nomme correctement. On se réjouit de voir mis à la disposition du public français et d'une aussi bonne manière un livre qui est sans doute un peu lourd mais qui contient tout le « dossier » de l' « affaire des manuscrits de la Mer Morte »... jusqu'au milieu de 1955. Mais d'autres pièces s'y sont ajoutées depuis, et le *post-scriptum* de M. Burrows, pp. 9-10, daté d'octobre 1956, n'a pu que les signaler brièvement. Comme le dit Burrows lui-même, p. 89, l'affaire est « à suivre ».

[R. de V.]

Dans la collection des *Penguin Books* a paru un petit livre de J. M. Allegro sur les manuscrits de la Mer Morte (2). L'auteur est associé à l'édition des fragments qui sont rassemblés au Musée Palestinien et il a déjà publié quelques pièces dans des Revues techniques. Son livre est très bien écrit, vivant et agréable, et sa publication dans une collection à grand tirage et à bon marché lui a assuré d'emblée un large succès.

La première moitié du livre, consacrée à l'histoire des découvertes, au travail d'édition et aux fouilles, pp. 15-93, est généralement excellente. Sur les interminables tractations qui ont permis l'achat de certains lots, Allegro apporte des informations nouvelles qui sont puisées à bonne source; il faudra seulement les combiner avec les récits donnés par d'autres auteurs, qui sont ainsi complétés plutôt que contredits. Les quatre appendices, pp. 163-184, sur Jean-Baptiste, sur d'anciennes trouvailles en rapport avec les documents de Qumrân, sur Murabba'at et les autres grottes en dehors de Qumrân, sur les rouleaux de cuivre, sont utiles. De petites inexactitudes se sont glissées çà et là et j'en relève quelques-unes. P. 76 : il n'y a pas de « marly deposit » dans la grotte 1. — P. 87 : le four à pain des soldats romains était à un autre endroit que celui de la communauté. — P. 89 : en dehors du *scriptorium*, il n'y a qu'une pièce avec banquette contre le mur. — Pp. 98, 100, 112 : aucune trace archéologique d'un « sanctuaire » à Qumrân, à moins qu'on ne veuille appeler ainsi la salle de prière et de réunion. Les dépôts d'os d'animaux témoignent de repas sacrés mais pas nécessairement d'un sanctuaire. — P. 170 : il n'y a pas une « large Roman cistern » devant la grotte de Murabba'at, mais seulement un réservoir de petites dimensions. — Dans les

(1) Millar Burrows, *Les manuscrits de la mer Morte*. Traduit de l'américain par M. Glotz et M.-T. Franck. In-8° carré de 494 pp. — Paris, R. Laffont, 1957. — Prix : 1.400 fr. — Sur l'édition originale, *The Dead Sea Scrolls*, cf. *RB.*, LXIII, 1956, pp. 471 s.

(2) J. M. Allegro, *The Dead Sea Scrolls*. In-12 de 208 pp. — Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, 1956. — Prix : 2 sh. 6.

légendes des figures plusieurs corrections sont à faire : la figure 5 représente la grotte 2 de Murabba'at et non la grotte 1; la figure 9 n'est pas prise du voisinage de la grotte 6 mais de l'autre côté du W. Qumrân et de beaucoup plus loin; la figure 26 donne l'état après la deuxième saison de fouille.

Tout cela n'est pas grave et cette première partie est très bonne. La seconde moitié du volume, la plus importante parce qu'elle touche à l'histoire et aux idées, est moins satisfaisante. Allegro est hanté par des rapprochements entre les écrits de Qumrân et le Nouveau Testament. Son chap. 9, sur les doctrines de la secte, a seulement dix pages, pp. 124-133 : sept sont remplies par des comparaisons avec le Nouveau Testament. Les quatre derniers chapitres sont du même genre : 10. L'usage de l'Écriture dans les manuscrits de la Mer Morte et dans le Nouveau Testament; 11, la Communauté de Qumrân et l'Église; 12, les conceptions messianiques de Qumrân et de l'Église primitive; 13, la secte de Qumrân et Jésus. Malheureusement, l'auteur s'aventure ici sur des terrains qui lui sont peu familiers. Il est un bon linguiste mais il n'est connu, jusqu'ici, comme un spécialiste ni de l'Ancien Testament, auquel les doctrines de Qumrân se rattachent étroitement, ni du Judaïsme, dont elles sont une expression, ni du Nouveau Testament, auquel il les compare.

Il a des inférences trop rapides. Les documents de Qumrân nous apprennent que le Maître de Justice a été persécuté par le Prêtre Impie. Un commentaire de Nahum, dont J. Allegro a publié un fragment (1), parle d'un personnage qui a pendu des hommes vivants, ce qui ne s'était jamais fait en Israël. Allegro y reconnaît Alexandre Jannée qui fit crucifier 800 Pharisiens et l'identifie avec le Prêtre Impie; il ajoute, p. 100 : « On peut conjecturer que les sectaires avaient une raison particulière de rappeler cette action de Jannée, parce que leur Maître avait souffert la même mort cruelle. » Seulement, Alexandre Jannée ne fut pas le seul, ni le premier, à mettre des hommes en croix en Palestine; Josèphe dit que cela arriva déjà sous Antiochus Épiphane (2), et il n'y a d'autre part aucune justification pour mettre ce rappel historique en rapport avec le Maître de Justice qui n'est même pas mentionné dans le contexte. Il faut donc répéter qu'il n'y a aucun texte, publié ou inédit, qui, de près ou de loin, parle d'une crucifixion du Maître de Justice. Il n'est même pas prouvé qu'il ait subi une mort violente. Allegro pense pp. 148-149, que les fidèles attendaient la venue d'un Messie prêtre qui serait le Maître de Justice ressuscité. Mais il reconnaît lui-même que ce serait une résurrection générale aux derniers jours, qui atteindrait le Maître de Justice comme le Prêtre Impie et comme tous les morts. C'est quelque chose d'absolument différent d'une résurrection du Maître attendue par ses disciples encore vivants. L'opinion que l'un des deux Messies attendus par la secte serait le Maître de Justice *redivivus* est soutenue par d'autres auteurs, mais elle me paraît improbable. Certes, le Messie à venir enseignera la justice et sera un parfait interprète de la Loi, il sera un « Maître de Justice », mais au Maître de Justice fondateur de la communauté ne sont jamais attribués le titre de Messie ni aucune prérogative messianique, il fait lui-même partie de la masse qui attend le salut et il semble être explicitement distingué du Messie par cette expression du Document de Damas : « depuis le jour où fut réuni (= où mourut) le Maître de Justice jusqu'à la venue du Messie d'Aaron et (du Messie) d'Israël ».

(1) *JBL.*, LXXV, 1956, p. 91.
(2) *Ant.*, XII, § 256.

J'en arrive à une critique générale, qui pourrait d'ailleurs être adressée à d'autres études récentes où sont comparés Qumrân et le Nouveau Testament. On paraît oublier que la communauté de Qumrân et l'Église primitive ont l'une et l'autre des attaches étroites avec l'Ancien Testament et avec le Judaïsme et que beaucoup de ressemblances peuvent s'expliquer par cette ascendance commune. Les découvertes de Qumrân sont venues illustrer l'un des aspects de ce Judaïsme contemporain du Nouveau Testament. Mais nous savons qu'il y avait, en dehors de Qumrân, d'autres milieux moins connus de nous mais dont il faudrait pouvoir tenir compte pour apprécier justement les relations entre l'Église primitive et Qumrân. Et, en face des affinités indéniables, il faut mettre les divergences, qui vont parfois jusqu'aux contrastes. Dans sa conclusion, pp. 161-162, Allegro souligne loyalement ces contrastes, mais il les attribue au changement apporté à la foi judéo-chrétienne par le Christianisme paulinien. Cette opposition entre l'Évangile de Jésus et l'Évangile de Paul est déjà passée de mode et les écrits de Qumrân lui portent un nouveau coup. Il est remarquable que les contacts formels avec Qumrân soient rares dans les Synoptiques mais qu'ils soient importants et nombreux dans les Épîtres pauliniennes et surtout dans les écrits johanniques, c'est-à-dire précisément dans les textes qu'on rattachait à un Christianisme « hellénisé ».

[R. DE V.]

D'un exercice de séminaire qu'il a dirigé à l'Université d'Oslo, A. S. Kapelrud a tiré un petit volume en norvégien sur les « rouleaux de la Mer Morte ». Le livre a été très favorablement accueilli et, un mois seulement après sa publication, il a été réédité sous une forme un peu augmentée (1). Il se divise en trois parties : 1, les découvertes; 2, les manuscrits; 3, la communauté. La seconde partie est la plus étendue et analyse avec un certain détail les grands rouleaux : les deux manuscrits d'Isaïe, le Commentaire d'Habaquq, le Manuel de Discipline, la Guerre, les Hymnes. La dernière section est très brève, une douzaine de pages, et ne fait qu'effleurer les problèmes que posent l'histoire de la communauté, son origine, ses rapports avec le Christianisme. Le livre n'apporte pas de solution neuve, mais il fournit une bonne initiation aux lecteurs scandinaves.

[R. DE V.]

L'ouvrage néerlandais de J. van der Ploeg, intitulé « Découvertes dans le Désert de Juda », est plus approfondi et plus personnel (2). L'auteur a déjà donné de bonnes études de détail sur les manuscrits et il connaît parfaitement l'abondante littérature qui les concerne. Dans cet exposé général, il présente successivement les découvertes, le milieu historique auquel elles se rattachent, l'histoire de la communauté de Qumrân, son organisation, les ouvrages de sa bibliothèque. Un dernier chapitre discute les rapports entre Qumrân et le Christianisme : les découvertes éclairent le Nouveau Testament en révélant un aspect du milieu dans lequel il s'est développé mais elles soulignent aussi l'originalité du message chrétien.

(1) A. S. KAPELRUD, *Dødehavsrullene*. In-8° de 116 pp. et 8 fig. 2e édition. — Oslo, Universitets Forlaget, 1956.

(2) J. VAN DER PLOEG, *Vondsten in de woestijn van Juda. De Rollen der Dode Zee*. In-12 de 194 pp. et 14 fig. — Utrecht et Anvers, Het Spectrum, 1957.

C'est un excellent livre, qui est exactement au courant des découvertes et des publications jusqu'à la fin de 1956 et qui est surtout important pour l'attention qu'il donne aux doctrines.

[R. DE V.]

L'Espagne aussi a maintenant son livre sur « les découvertes de Qumrân » (1). Son auteur, A. G. Lamadrid, a séjourné à Jérusalem, visité les lieux, interrogé ceux qui travaillent à l'édition des fragments. Il en résulte que son information est généralement exacte; cela n'exclut pas certaines erreurs de détail : par exemple, j'ai rappelé les trouvailles que les auteurs anciens mentionnent dans la région de Jéricho, mais je n'ai pas expressément dit qu'elles se rapportaient à la grotte 1, comme le laissent entendre les pp. 37-38 et notes; ou encore, le mobilier du *scriptorium* est de la période II et non de la période I, p. 219. L'ouvrage retrace d'abord le progrès des découvertes (un peu trop longuement) et fait l'inventaire des manuscrits et des fragments publiés ou identifiés (le rapport de la *RB.*, 1956, pp. 50-67, sur l'état du travail d'édition, n'est pas utilisé en détail). Une seconde partie, pp. 95-187, identifie la communauté de Qumrân comme un groupe essénien et étudie sa doctrine, ses pratiques religieuses, ses croyances sur le messianisme et la vie future; l'occasion est prise d'examiner les relations que Jean-Baptiste a pu avoir avec la communauté (l'universalisme de la prédication du Baptiste est correctement souligné) et l'usage de son calendrier spécial dans les récits évangéliques de la Passion (les conclusions de M^lle^ Jaubert sont acceptées comme probables). Des questions de chronologie occupent la troisième partie, pp. 191-220 : le problème de l'histoire de la communauté est assez rapidement traité et les conclusions restent vagues; quant à la date des principaux manuscrits, l'auteur suit Birnbaum et distingue deux groupes : l'un de l'époque hasmonéenne, l'autre de la première moitié du premier siècle de notre ère. La quatrième partie, pp. 223-263, étudie la signification des découvertes pour l'histoire du Christianisme (sont seulement examinés le dualisme, l'organisation de l'Église, le premier monachisme, mais d'autres contacts avaient été discutés à propos des croyances de la secte) et pour l'histoire du texte biblique (c'est assez élémentaire). Une dernière partie intitulée « Documentation », pp. 266-369, donne la traduction du Manuel de Discipline et de la Règle de la Congrégation (les « deux colonnes »), celle du Document de Damas et des col. III et IV des Hymnes; l'auteur y a joint les textes essentiels de Philon, Eusèbe, Josèphe et Pline sur les Esséniens. Ces traductions s'inspirent de celles qui ont déjà été données et n'apportent pas une contribution personnelle à l'exégèse des textes. Les notes et la bibliographie choisie qui terminent le volume prouvent le souci que l'auteur a eu de recourir aux bonnes sources. L'ouvrage est illustré de 7 planches et d'un plan, qui est emprunté à *Biblica*, 1955, p. 563, et qui interprète d'une manière un peu inexacte la photographie aérienne prise à la fin des fouilles. Les lecteurs de langue espagnole pourront recourir avec confiance à cet exposé d'ensemble.

[R. DE V.]

(1) A. G. LAMADRID, *Los descubrimientos de Qumran*. In-8° carré de 413 pp., 7 pl. et 1 plan. — Madrid, Instituto Español de Estudios Eclesiasticos, 1956.

Un petit volume a été écrit par C. T. Fritsch sur « la communauté de Qumrân » (1). Il a paru en 1956, mais il était achevé dès l'été de 1955 et un court *post-scriptum* a seulement pu être ajouté, p. 49, après février 1956. Cela signifie que l'auteur n'a pas pu tenir compte des dernières saisons de fouille ni de la publication des fragments de la grotte 1. Mais il a très intelligemment utilisé les informations qu'il pouvait avoir. Les huit courts chapitres traitent les sujets suivants : les fouilles de Kh. Qumrân, l'histoire de la communauté d'après les fouilles, les grottes de Qumrân et leurs manuscrits, Khirbet Mird et Murabba'at, l'organisation et la doctrine de la communauté d'après les manuscrits, la communauté et la secte de Damas, la communauté et les Esséniens, la communauté et le Nouveau Testament. Le livre se lit avec agrément et les opinions exprimées sont raisonnables. Ce qui ne signifie pas qu'elles s'imposent également toutes. Ainsi, pp. 6-7 et 66, la « seule explication plausible » des escaliers dans les citernes n'est pas leur utilisation pour des baptêmes ou des lustrations, car beaucoup de citernes contemporaines ont de tels escaliers qui servaient simplement à aller puiser l'eau; ce qui n'empêche pas que certaines aient eu un usage rituel, spécialement deux citernes moins grandes qui ont une disposition spéciale. Pp. 21-24, la migration à Damas est mise en relation avec l'abandon du site pendant le règne d'Hérode; c'est une hypothèse qu'on peut faire, mais l'auteur explique d'une manière peu convaincante l'hostilité qu'Hérode aurait eue contre la secte et se débarrasse trop cavalièrement du témoignage de Josèphe qui dit qu'Hérode avait les Esséniens en haute estime; cependant Fritsch identifie les Esséniens au sens large avec les sectaires de Qumrân, cf. pp. 104-110. Le livre s'achève par une liste relativement complète des publications sur les manuscrits entre 1953 et le milieu de 1955.

[R. de V.]

D'Amérique encore nous vient un livre sur « les étonnants manuscrits de la Mer Morte et la foi chrétienne » par W. S. LaSor (2). Le propos de l'auteur est d'informer — et de rassurer — les chrétiens qui entendent parler de ces manuscrits, des ressemblances entre les écrits de Qumrân et le Nouveau Testament, de l'influence que la communauté de Qumrân aurait eue sur la formation du Christianisme. C'est le livre d'un croyant, destiné à un large public de croyants, mais ce n'est pas seulement un ouvrage d'apologétique et de vulgarisation. Il est fondé sur une étude personnelle des textes et il veut être objectif. Après les inévitables chapitres qui donnent l'histoire des découvertes et font l'inventaire des manuscrits, le livre décrit la communauté de Qumrân et expose sa doctrine. Puis l'auteur se demande si les sectaires de Qumrân étaient des Esséniens et il les compare aussi avec les Pharisiens, les Sadducéens et les Zélotes. Enfin, il examine les rapports entre Qumrân et le Christianisme et tire les conclusions : Qumrân peut bien avoir son Maître de Justice comme les Pharisiens ont Hillel mais le Christianisme seul a Jésus, qui est Dieu incarné. Un appendice retrace l'histoire du Judaïsme en y intercalant les éléments nouveaux que fournissent les découvertes de Qumrân, mais l'auteur reconnaît que c'est une mosaïque à laquelle il manque encore beaucoup de pièces. Ce livre sera certainement bienfaisant, mais il ne fait guère avancer les

(1) C. T. Fritsch, *The Qumrân Community. Its History and Scrolls.* In-8° de 147 pp. — New York, Macmillan, 1956. — Prix : Dol. 3.25.

(2) W. S. LaSor, *Amazing Dead Sea Scrolls and the Christian Faith.* In-8° de 251 pp. — Chicago, Moody Press, 1956. — Prix : Dol. 3.50.

questions. J'ajoute quelques remarques de détail. Pp. 24 et 45, lire Khirbet Mird au lieu de Wadi Mird, et le lot de fragments du Wadi en Nâr est celui de Mird. — P. 47 : des fragments de l'Ecclésiastique ont été trouvés dans la grotte 2. — P. 61 : il ne faut pas inclure les documents de Murrabba'at dans le « matériel de Qumrân » ; cela ne peut qu'engendrer la confusion. — Pp. 71, 157-163, 238, la Règle de la Congrégation (1QSa) a été éditée par D. Barthélemy et non par J. T. Milik. — P. 130 s. : les « refinements » que J. Morgenstern a apportés à la théorie de Mlle Jaubert sur le calendrier sont plutôt des « distorsions ». — Plus important, pp. 154-163, sur le Messianisme : LaSor rejette l'interprétation des « deux Messies » et ne voit en eux que des « oints » (comme Gaster dans le volume recensé plus haut) ; le banquet messianique de 1QSa n'est peut-être qu'un repas collectif ordinaire et il n'y aurait aucun témoignage clair sur un personnage spécifiquement messianique. Cela ne tient pas suffisamment compte des textes et l'auteur lui-même est obligé d'être plus affirmatif dans sa conclusion, p. 220. — Pp. 170 s. : LaSor se refuse à identifier la secte de Qumrân avec les Esséniens parce que nous ne connaissons pas assez bien ni la communauté de Qumrân ni le Judaïsme contemporain, parce qu'il y a des différences entre la doctrine ou la discipline de la secte et celles des Esséniens, parce qu'il y a également des contacts avec les autres mouvements, Pharisiens, Sadducéens, Zélotes. La solution est que le mouvement essénien a eu plusieurs branches et qu'il a évolué, même à l'intérieur du groupe de Qumrân.

[R. de V.]

J'ai réservé pour la fin non seulement parce qu'il est le dernier paru mais parce qu'il est spécialement bon un petit livre de l'abbé J. T. Milik sur « Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda » (1). La compétence de son auteur est exceptionnelle : il a participé à plusieurs campagnes de fouilles à Qumrân et à l'exploration des grottes, il a édité avec le P. Barthélemy les fragments de la grotte 1, il a la plus grosse part dans le travail d'édition qui se poursuit actuellement et il a déjà publié plusieurs pièces des lots qui lui sont confiés. Ayant eu part presque dès le début aux recherches sur les lieux et à l'étude des textes, il connaît mieux que quiconque le sujet dont il traite; les jugements qu'il porte sont personnels comme sont personnelles les traductions qu'il donne. Le livre considère toutes les découvertes récentes faites dans le Désert de Juda mais il s'attache spécialement aux plus importantes, celles de la région de Qumrân. Il expose successivement l'histoire de ces découvertes, le contenu de la bibliothèque de Qumrân, l'histoire des Esséniens et de leur centre principal, leur organisation et leur doctrine; il souligne enfin l'importance de ces découvertes pour l'histoire religieuse. Un appendice sur l'Essénisme et l'histoire du Judaïsme reprend et prolonge, avec des nuances notables, ce qui avait été dit au cours du livre.

Tout est intéressant, mais le plus nouveau est la manière dont l'auteur se représente le caractère et l'histoire du groupe religieux qui vécut à Qumrân. Milik ne doute pas qu'ils ne soient des Esséniens : le témoignage précis de Pline sur l'habitat des Esséniens près de la Mer Morte ne peut s'appliquer qu'à Qumrân, les données des fouilles et des textes s'accordent aux indications de Josèphe et de Philon sur les Esséniens. Mais le mouvement essénien eut quatre branches :

(1) J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda*. In-8° de 120 pp., 35 fig. et 3 plans. Paris, Les Éditions du Cerf, 1957. — Prix : 600 fr.

le « monastère » de Qumrân qui fut le centre principal, les « camps » de la Damascène connus par le Document du Caire, les Esséniens des villes et des villages, dont parle Josèphe, enfin les Thérapeutes des environs d'Alexandrie, qui avaient un genre de vie analogue. L'histoire du mouvement peut être mise en relation avec les périodes que l'archéologie distingue dans l'occupation des bâtiments de Qumrân et avec le classement chronologique que la paléographie établit entre les documents. Il y eut quatre stades : 1° Essénisme de stricte observance, Période I*a* des bâtiments. Le Maître de Justice, un prêtre qui reste anonyme pour nous, se sépare du sacerdoce hellénisant de Jérusalem, entraîne un groupe à Qumrân et lui donne une règle. Son adversaire, le Prêtre Impie, est Jonathan, 160-142 av. J.-C.; 2° Essénisme à nuance pharisienne, Période I*b*. A la suite des persécutions de Jean Hyrcan, 134-104, les Pharisiens affluent à Qumrân. C'est la période la plus prospère. Après la mort du Maître de Justice, un groupe se détache et va dans la région de Damas, tout en gardant des relations avec la maison-mère. A Damas, et aussi à Qumrân, des changements sont introduits dans la discipline : la vie familiale est reconnue, la pauvreté est moins stricte, on insiste sur la pureté légale, on a des préoccupations cultuelles pour l'avenir; 3° Sous le règne d'Hérode, Qumrân est abandonné. La destruction et l'incendie des bâtiments sont attribués aux Parthes qui ont envahi la Palestine en 40 av. J.-C., les membres de la communauté s'enfuient, ayant caché une première fois leurs manuscrits dans les grottes. Le tremblement de terre de 31 av. J.-C. aurait atteint un bâtiment déserté depuis une dizaine d'années. Hérode est favorable aux Esséniens, qui d'ailleurs ne se mêlent pas à la politique; 4° Essénisme à empreinte zélote, Période II. Dans les temps troublés qui suivent la mort d'Hérode, les anciens de Qumrân et leurs jeunes disciples reviennent sur le site. Ils sont animés d'un esprit nettement anti-romain. On fait des préparatifs utopiques contre ces ennemis d'Israël : on écrit la Règle de la Guerre et un Zélote peu cultivé dresse, sur les rouleaux de cuivre, la liste d'un imaginaire trésor de guerre. La discipline se modifie et on accepte des gens mariés. Dans l'espérance messianique, le Prince de la Communauté prend le pas sur l'Oint sacerdotal. Ce caractère zélote explique qu'une partie de la communauté ait résisté aux Romains en 68 de notre ère et que ceux-ci aient donné l'assaut aux bâtiments et les aient détruits. Le reste du groupe s'était enfui après avoir caché les manuscrits comme on l'avait fait lors du premier abandon.

L'auteur reconnaît lui-même, p. 112, le caractère hypothétique de cette reconstitution, mais il a eu raison de la proposer, car l'évolution des idées et des institutions de la Communauté est un fait, dont il faut donner une explication. Seulement on peut discuter certaines de ses hypothèses. Je le chicanerai d'abord sur le vocabulaire. Je ne doute pas que le groupe de Qumrân ne se rattache au mouvement essénien et le témoignage de Pline, à lui seul, me semble décisif; je n'oublie pas non plus que Josèphe parle des Esséniens pour la première fois sous Jonathan. Cependant, ce qu'on a appelé jusqu'ici « Essénisme » est le mouvement religieux que décrivent des auteurs du I^er^ s. ap. J.-C. et j'éprouve quelque gêne à entendre parler, pour le II^e^ siècle av. J.-C., d'un « Essénisme de stricte observance », qui serait représenté par des écrits qu'on attribue au Maître de Justice : les Hymnes, dans la mesure où ils sont de lui, cf. p. 51, et la Règle de la Communauté, dans la mesure où elle n'a pas été retouchée, cf. p. 105, un Essénisme qui ne s'appelle pas lui-même « Essénisme » et qui n'est pas tout à fait ce que les auteurs anciens appellent « Essénisme ». Sur les différentes phases du mouvement, je ne discuterai pas les arguments tirés de la paléographie et de l'explication des

textes : je ne suis pas assez compétent. Mais je m'arrêterai à quelques faits archéologiques que j'interprète différemment. L'auteur signale ces divergences, p. 42 note, et il m'a lui-même invité à les commenter. Pp. 55 s., 103 s. : L'installation à Qumrân, notre période I*a*, daterait de Jonathan. Cela n'est pas impossible, mais l'archéologie ne favorise pas une date aussi haute : la période I*b* a commencé sous Alexandre Jannée, peut-être sous le long règne de Jean Hyrcan, la période I*a* qui l'a précédée semble avoir été de courte durée et a laissé peu de vestiges. Si elle a débuté vers 150 av. J.-C., il est étonnant qu'on n'ait retrouvé aucune monnaie séleucide de bronze; les monnaies d'argent de 136, 130, 129 av. J.-C. ne signifient rien, l'argent restant longtemps en circulation. — Pp. 66, n. 2 : Les trois pots remplis de monnaies d'argent, dont les plus récentes sont de 9/8 av. J.-C. représenteraient le bien de certains novices qui entrèrent dans la Communauté au moment de la réoccupation. L'hypothèse est possible et je l'ai moi-même proposée, *RB.*, 1956, p. 568, mais je continue de lui préférer celle d'un larcin, caché dans les ruines du site alors abandonné, cf. les raisons données *ibid.* — P. 46 : La vaisselle retrouvée dans la pièce annexe de la grande salle est attribuée à la période II, celle du 1er siècle de notre ère : l'un des bols est gravé d'un nom propre en caractères typiques de cette époque. Je n'ose pas discuter cet argument épigraphique, mais je soutiens que tous les arguments archéologiques attribuent cette vaisselle à la période I*b*, avant le tremblement de terre. En effet, la grande salle a été endommagée à ce moment, ce qu'oublie la note de la p. 46. La pièce annexe a souffert elle aussi; elle a été ensuite divisée en deux par un mur, la partie antérieure restant en communication avec la grande salle, la partie postérieure étant isolée et seulement accessible de l'extérieur par une porte qui ouvrait sur la banquette de pierre dont on renforça alors les murs. A cette porte correspond un sol et c'est sous ce sol que furent trouvées les piles de vaisselle écrasée. Tous ces travaux ne peuvent pas être rapportés à l'occupation romaine de la période III; ils font partie de la réfection générale des bâtiments au début de la période II et le dépôt de vaisselle, qui fut scellé par le nouveau sol, appartient à la période I*b*, avant le tremblement de terre. Cette conclusion est confirmée par l'examen de la céramique, cf. *RB.*, 1956, p. 555, fig. 2. La vaisselle contemporaine de la période II est celle qui a été trouvée éparse sur le sol supérieur de la grande salle ou entassée dans l'angle sud-ouest, cf. p. 43. — P. 108 : Plus importante est la distinction que Milik établit entre la destruction avec incendie de la période I*b* et le tremblement de terre de 31 av. J.-C. Les traces de tremblement de terre sont évidentes, et je considère comme certain (Milik dit seulement « peut-être », p. 45) qu'il s'agit du même séisme mentionné et daté par Josèphe. Les traces d'un incendie sont également évidentes et l'un peut avoir été la cause de l'autre : dans un bâtiment dont les toits étaient en roseaux, comme nous en avons la preuve, qui était habité au moment du cataclysme, qui avait donc des foyers allumés, il est facilement explicable, et il était presque inévitable, que ce tremblement de terre qui se produisit pendant la saison sèche ait mis le feu partout. Cette destruction de l'établissement central et peut-être celle de certaines grottes dans la terrasse marneuse (je pense à telle ou telle des grottes 7 à 10 que nous avons trouvées écroulées) étaient-elles une raison suffisante pour abandonner le site? J'en avais douté naguère, cf. *RB.*, 1954, p. 235, et Milik en doute encore, p. 108. Mais la Communauté a pu en juger autrement. Milik propose une autre explication : le tremblement de terre n'aurait pas de rapport avec l'histoire de la Communauté, les bâtiments auraient été détruits et incendiés par les Parthes dès 40 av. J.-C. A quoi je ferai deux objec-

tions : pendant l'invasion et l'éphémère domination des Parthes en Palestine, on n'a aucun indice d'une activité militaire dans la région de Jéricho et de Qumrân; l'engagement le plus proche eut lieu à l'Hérodion, où Hérode fuyant vers Masada tint en respect les Parthes et les Juifs d'Antigone. Il est abusif de parler de Qumrân (en 40 av. J.-C.) comme d'un « centre hérodien » que les Parthes se seraient acharnés à détruire. Surtout, les fouilles ont livré trois monnaies d'Antigone Mattathias, qui fut installé par les Parthes en 40 av. J.-C. et auquel Hérode succéda en 37 av. J.-C. Les monnaies de son règne sont relativement rares. Des trois monnaies de Qumrân, deux proviennent de niveaux mélangés mais l'une a été recueillie dans une couche de la période I*b*. Si l'on récuse ce dernier argument, il reste bien difficile d'admettre que ces monnaies de bronze aient été apportées quarante ans plus tard, quand on réoccupa le site. Les cinq monnaies d'Hérode, qui ne sont pas datées à l'intérieur de son règne, sont beaucoup moins décisives : elles viennent de couches mal définies; on notera seulement que l'une a été trouvée en même temps que quatre monnaies d'Alexandre Jannée et une de Mattathias, à côté d'un groupe de huit monnaies d'Alexandre Jannée (cependant il y avait dans la même couche une monnaie des Procurateurs). Ces monnaies peuvent sans doute avoir été apportées au moment de la réoccupation, mais elles s'expliquent très bien si le site a été habité pendant les premières années d'Hérode, jusqu'au tremblement de terre de 31 av. J.-C.

On voit que ces critiques sont peu profondes et portent sur des points secondaires. Elles ne diminuent pas l'éloge qu'on doit faire de ce petit livre : il donne au grand public une excellente vue d'ensemble et, par ses hypothèses neuves, il s'impose à l'attention des spécialistes.

[R. DE V.]

Mais faut-il tant écrire sur les manuscrits de la Mer Morte? Depuis les premières publications des textes, S. Zeitlin, professeur au Dropsie College de Philadelphia, U. S. A., et éditeur de la *Jewish Quarterly Review* a toujours affirmé que ces manuscrits dataient du Moyen Age et qu'ils n'avaient aucune sorte d'importance ni pour l'étude de l'Ancien Testament, ni pour l'histoire du Judaïsme ancien, ni pour le problème des origines du Christianisme. En 1950, il donnait un verdict qu'il estimait final et annonçait qu'il n'écrirait plus sur ce sujet : « The Hebrew Scrolls : Once More and Finally » (*JQR.*, XLI, 1950-1951, pp. 1-58). C'était une bonne résolution, mais elle a été très mal tenue : depuis cette date, Zeitlin a publié dans sa Revue *quatorze* articles sur les manuscrits et il vient d'en tirer la matière d'un volume, qui défend les thèses négatives qu'il a toujours soutenues (1). Dans la préface et plusieurs fois dans le texte, il se plaint qu'on n'ait jamais pris en considération ses conclusions et qu'on n'ait jamais réfuté ses arguments. Mais si! Tous ses arguments ont été réfutés, non par des raisonnements mais par des faits, contre quoi les meilleurs arguments du monde ne valent rien. Je demande au Prof. Zeitlin de lire — ou de mieux lire — les rapports des archéologues, dont il se moque. S'il l'avait fait, il ne confondrait pas tout le temps les découvertes de Qumrân, de Murabba'at et de Mird, il ne dirait pas que le document adressé à Yeshu'a ben Gilgola, que j'ai ramassé moi-même à Murabba'at, a été « découvert par des

(1) S. ZEITLIN, *The Dead Sea Scrolls and Modern Scholarship* (The Jewish Quarterly Review, Monograph Series, III). In-8° de XVI-154 pp. et 16 fig. — Philadelphia, Dropsie College, 1956.

Bédouins », p. 40, ni que la table et les encriers du *scriptorium* ont été « trouvés dans les grottes du Wady Qumrân », p. 90, il apprendrait que les grottes 3, 5, 7, 8, 9, 10 ont été découvertes par les archéologues et non par les Bédouins, que des fragments trouvés par les archéologues dans les grottes 1 et 4 complètent des rouleaux ou des fragments vendus par les Bédouins comme venant de ces mêmes grottes; il apprendrait aussi qu'il y a un site qui s'appelle Khirbet Qumrân dont les bâtiments sont datés par des monnaies, dont la poterie est identique à celle des grottes, dont les ostraka portent la même écriture que les rouleaux des grottes. Il apprendrait beaucoup de choses, mais il ne veut pas apprendre : il a décidé que les manuscrits *ne pouvaient pas* être anciens. Ces manuscrits *sont* anciens et par conséquent toute discussion avec Zeitlin est impossible. C'est dommage, car, s'il connaît la littérature juive médiévale aussi bien qu'il le dit, il pourrait nous renseigner sur les survivances ou les résurgences du vocabulaire, des coutumes et des doctrines de la Communauté de Qumrân, spécialement chez les Caraïtes.

[R. DE V.]

Jérusalem. — Une équipe de savants israéliens a entrepris une publication en deux volumes sur *Jérusalem, ses conditions naturelles, son histoire et son développement depuis les origines jusqu'à nos jours.* Le premier volume s'achève avec la destruction du second temple en 70 ap. J.-C. (1), le second couvrira la période suivante, de 70 aux temps modernes. L'ouvrage, écrit en hébreu, s'adresse avant tout au public israélien, qu'il veut informer; aussi offre-t-il des résultats et des synthèses plutôt que des discussions de recherche. La bibliographie, d'ailleurs soignée, est rassemblée dans une section finale (pp. 421-431) et n'apparaît pas dans les divers articles (sauf dans les études épigraphiques de Y. Kutscher), qui ne comportent par principe aucune note. Mais tous les collaborateurs sont des spécialistes qualifiés et leurs contributions sont d'une haute tenue scientifique. On trouvera dans ces quatre cents pages, d'une typographie serrée mais bien claire, une grande abondance de renseignements et de réflexions qui éclairent toute la vie de l'ancienne Jérusalem, sous ses divers aspects physique, politique, social et religieux. Il arrive que quelques études se recoupent un peu ou diffèrent légèrement d'opinion; mais l'ensemble a été bien unifié par l'éditeur en un tout organique et cohérent, où des points aussi discutés que l'extension et l'archéologie de l'ancienne cité sont traités avec une remarquable uniformité de vues. Une excellente illustration accompagne les exposés : de nombreuses photographies, des plans, des diagrammes, des croquis, et de belles cartes où M. A. Sofermann a réussi par un procédé nouveau à rendre plus parlantes les courbes de relief. L'abondance des matières traitées et le genre littéraire adopté ne nous permettent pas de discuter en détail les solutions proposées. Nous ne pouvons donner ici qu'une analyse rapide du riche contenu de ce livre, quitte à signaler au passage telle ou telle de ses options.

La première des trois sections (pp. 1-86) traite des « conditions naturelles » de la cité, c'est-à-dire de son conditionnement physique : situation géographique et

(1) *SEPHER YERUSHALAYIM (THE BOOK OF JERUSALEM). Jerusalem, its Natural Conditions, History and Development from the Origins to the Present Day* in two volumes. Edited by Michael AVI-YONAH. Editorial Board : L. A. MAYER, the late I. PRESS, S. YEIVIN. Volume One : *The Natural Conditions and the History of the City from its Origins to the Destruction of the Second Temple.* (En hébreu.) In-4° de XVIII-432 pp.; 11 cartes et nombreuses illustrations. Jérusalem et Tel-Aviv, Bialik Institute et Dvir Publishing House, 1956.

relief (M. Hecker), campagne environnante (I. Schattner), géologie (L. A. Picard), climat (D. Ashbel), flore (M. Zohari) et faune (S. F. Bodenheimer et M. Dor).

La deuxième section (pp. 87-218) étudie l'histoire de la ville depuis ses origines jusqu'à la destruction du premier Temple. D'abord l'époque préhistorique (M. Stekelis), puis les débuts de l'histoire jusqu'au règne de David (B. Mazar) : noms de la ville, son passé cananéen d'après les fouilles, la Bible (Melchisédech), et les documents égyptiens. Arauna est considéré comme le dernier roi jébusite de la cité. L'histoire de l'époque royale est exposée par M. H. Ben-Shalosh à l'aide des livres historiques, des Psaumes et des Prophètes. L'aspect culturel de la même époque est étudié par S. Yeivin : écoles, scribes et fonctionnaires; architectes et ingénieurs; littérature historique, religieuse et liturgique; réformes religieuses, politiques et sociales animées par les Prophètes et par les milieux traditionnalistes. Traitant de l'archéologie, N. Avigad ramène à l'époque royale bien des vestiges que d'autres savants ont considérés comme jébusites. Il tient pour hellénistique le rempart qui entoure la colline de l'Ouest, et c'est ce que fait également M. Avi-Yonah, qui soutient dans un article de topographie la thèse « minimaliste » déjà défendue par lui dans l'*Israel Exploration Journal*, IV, 1954, pp. 239-248 : jusqu'à l'époque maccabéenne Jérusalem n'aurait pas dépassé les étroites limites de la colline de l'Est et de son prolongement au Nord par le Temple. Le P. Vincent, qui est d'un avis opposé, se propose de revenir sur le sujet dans un article prochain de la *RB*. Y. Kutscher donne ensuite un bon relevé des anciennes inscriptions : aqueduc et tombeaux de Siloé, anses à estampille « lammèlèk », sceaux et poids. Dans sa description du premier Temple, Y. Yadin souligne l'analogie de plan avec le sanctuaire de Tell Tainat, admet un mur entre le Hékal et le Debir, et se montre favorable au placement du Debir sur la Roche sacrée. L'article de M. Hecker sur les installations hydrauliques, qui termine cette section, vaut en fait pour les époques non seulement anciennes mais tardives : il poursuit l'étude des aqueducs et des piscines jusqu'aux temps byzantins et mamelouks. Il a sans doute bien raison d'expliquer le curieux tracé de l'aqueduc d'Ézéchias par la résistance variable des couches rocheuses. Mais, comme Avi-Yonah, il place la « piscine supérieure » dans le Tyropoeon, à l'angle S.-O. du Temple, ce qui ne semble ni exigé par la thèse « minimaliste » ni favorisé par *II Reg.*, xviii, 17; *Is.*, vii, 3; xxxvi, 2, où le canal de cette piscine, mis en relation avec le « chemin du champ du Foulon », semble se placer mieux dans le Cédron.

La troisième section (pp. 219-418) porte sur l'époque du second Temple. D'abord son histoire, exposée par A. Tscherikower : la mission d'Esdras est antérieure à celle de Néhémie, et Esdras a entrepris le premier une reconstruction du rempart, symbole de l'indépendance religieuse. Le חבר היהודים, distinct de la Gérousia, est peut-être à l'origine du Sanhédrin. Les procurateurs romains se sont réservé le droit de mettre à mort. Quoi qu'en dise Josèphe, Titus a voulu la destruction du Temple. Même opinion chez A. Schalit, qui décrit en grand détail la prise et la ruine de Jérusalem. L'article un peu long de J. Klausner, qui recoupe sur quelques points les deux précédents, évoque la vie religieuse et culturelle en analysant les écrits : une partie des *Ps.* et des *Prov.*, *Job*, *Eccl.*, *Jonas*, *Cant.*, *Ben Sira;* puis *Dan.*, *Macc.*, *Judith*, *Tob.*, *Hénoch*, *Test. XII Patr.*, *Jub.*, *Ps. Sal.* Dans la description des sectes je ne vois pas que rien soit dit de Qumrân, ni du Christianisme naissant. Reprenant pour cette époque les problèmes d'archéologie et de topographie, M. Avi-Yonah rabaisse à l'époque maccabéenne le mur Bliss de la

colline occidentale, ainsi que nous l'avons déjà noté, adopte pour le « deuxième mur » de Josèphe un tracé assez étrange et considère que l'identification du « troisième mur » avec la ligne Sukenik-Mayer est d'une « parfaite clarté ». Je ne vois pas cependant quels vestiges archéologiques l'autorisent à affirmer que le terrain au sud de cette ligne était tout entier couvert de maisons; et je ne sais comment il explique les tombeaux juifs (tels ceux du jardin de St Étienne) qui se rencontrent dans ce terrain soi-disant habité. Les nécropoles sont l'objet d'un bel article de N. Avigad : modes d'ensevelissement, ossuaires et différentes formes de tombes, description des sépultures les plus importantes. C'est encore Y. Kutscher qui étudie les inscriptions hébraïques et araméennes pour cette époque, tandis que M. Schwabe traite de l'épigraphie grecque; notons que ce dernier interprète Αλωθ des ossuaires de Talpiot comme indiquant le lieu d'origine du défunt Ἰησοῦς. De ces deux dernières études ressort l'importance non seulement de la langue grecque mais aussi de l'hébraïque dans la Jérusalem de cette époque. Enfin S. Safrai décrit le rituel du culte dans le second Temple, tandis que M. Avi-Yonah étudie en détail la restauration hérodienne du Temple et de son esplanade.

Les Index qui permettront d'exploiter la riche matière de ce beau volume paraîtront à la fin du deuxième tome; on ne peut que souhaiter la publication rapide de ce dernier, et aussi peut-être la traduction en une langue européenne de cette œuvre monumentale.

[P. B.]

Le livre-album sur *Jérusalem*, édité en anglais vers la même époque (1), n'est pas la traduction du précédent. Tout en présentant avec lui des analogies de sujets et de solutions, il en diffère notablement par l'étendue bien plus restreinte des matières mais aussi par l'apport original de ses cartes historiques. Après une Introduction de B. Mazar, M. Avi-Yonah raconte l'*histoire* de la cité, des origines jusqu'à nos jours; c'est une vaste fresque dont le dessin aisé a toute la fermeté et la précision que l'on pouvait attendre d'un auteur aussi compétent. Les options fondamentales, notamment en ce qui concerne le développement de la cité, sont celles du « Sefer Yerushalayim » précédemment recensé. M. Avi-Yonah ne pense pas que Joab ait pénétré dans la cité jébusite par le tunnel et le puits souterrains de Gihon; il en aura simplement conquis le débouché occidental, proche des murs de la ville, ce qui mettait les habitants à la merci de David en leur coupant l'accès de la source. Les hauts-lieux de Salomon se placeraient mieux, selon lui, sur la colline d'Abu Tor que sur le « mont du Scandale ». — C'est D. H. K. Amiran qui étudie ensuite la *géographie* de la Ville Sainte. Il souligne, après d'autres auteurs, que le rôle exceptionnel de Jérusalem dans l'histoire ne s'explique pas par sa situation géographique, en somme moins favorisée que celle de Gabaon, mais résulte plutôt du caractère religieux attaché à ce lieu dès ses lointaines origines. Les développements qui suivent, sur le climat (pluie, température), l'approvisionnement en eau (sources, citernes, piscines, aqueducs), la croissance de la population et le développement de la cité jusqu'aux époques les plus récentes, sont très détaillés et fort instructifs. — Très intéressante aussi est l'histoire que fait H. M. Z. Meyer

(1) *JERUSALEM. The Saga of the Holy City*, with contributions by Michael Avi-Yonah, David H. K. Amiran, Julius Jotham Rothschild, H. M. Z. Meyer and an Introduction by Benjamin Mazar (Maisler). Un vol. 34 × 32 cm de 76 pp., 23 planches et 2 cartes. Jerusalem, The Universitas-Publishers, 1954. Tirage restreint pour souscripteurs.

de la *représentation cartographique* de Jérusalem à travers les âges. Après la fameuse carte de Madaba, les nombreux plans de la Ville Sainte parus depuis le VII^e^ siècle jusqu'à nos jours sont présentés, classés, commentés dans un catalogue qui ne compte pas moins de 117 numéros et trahit la familiarité d'un connaisseur (1). Quatorze reproductions en couleurs de cartes anciennes, accompagnées chacune d'une page d'annotations, illustrent heureusement ce catalogue. Pour en avoir davantage, on aurait volontiers sacrifié les reconstitutions de J. J. Rothschild (pl. XV-XXIII), qui sont certes ingénieuses, mais forcément fantaisistes et d'une esthétique discutable. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, l'ouvrage intéressera vivement tous les amis de Jésusalem.

[P. B.]

(1) Légère inadvertance, p. 60 : Origène ne précéda pas Eusèbe sur le siège de Césarée, car il ne fut pas évêque.

Le Gérant : J. Gabalda.

Imprimé en France
TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C^ie^. — MESNIL (EURE). — 4343.
Dépôt légal : 4^e^ trimestre 1957.

TABLES GÉNÉRALES
DU VOLUME LXIV
1957

1. — ARTICLES ET CHRONIQUES

Beauvery R. La route romaine de Jérusalem à Jéricho. 72-101, Pl. I-IV, 5 fig.

Boismard M.-E. Une liturgie baptismale dans la Prima Petri.
II. — Son influence sur l'épître de Jacques. 161-183.
— Le papyrus Bodmer II. 363-398.
— cf. Hemmerdinger - Iliadou D.

Cerfaux L. Fructifiez en supportant (l'épreuve). A propos de *Luc*, VIII, 15. 481-491.

Chronique archéologique. 218-261, 1 fig.

Denis A. M. L'investiture de la fonction apostolique par « apocalypse ». Étude thématique de *Gal.*, I, 16. 335-362, 492-515.

Dubarle A. M. Le péché originel dans la Genèse. 5-34.

Dupont J. Pierre et Paul dans les Actes. 35-47.

Hemmerdinger - Iliadou D. *II Pierre*, II, 18 d'après l'Éphrem grec. *N.B.* par M.-E. Boismard. 399-401.

Salles A. La diatribe anti-paulinienne dans le « Roman pseudo-clémentin » et l'origine des « Kérygmes de Pierre ». 516-551.

Savignac R. et J. Starcky. Une inscription nabatéenne provenant du Djôf. 196-217, Pl. V, 1 fig.

Spicq C. Ἐπιποθεῖν, désirer ou chérir? 184-195.

Starcky J. cf Savignac R.

Tournay R. L'ordre primitif des chapitres XXIV-XXVIII du livre de Job. 321-334.

Vaux R. de. Les fouilles de Tell el-Far'ah près Naplouse. Sixième campagne. 552-580, Pl. VI-XIII, 8 fig.

Vincent L.-H. L'Éléona, sanctuaire primitif de l'Ascension. 48-71.

2. — RECENSIONS ET BULLETINS

Le nom entre parenthèses qui suit le titre de l'ouvrage est celui du recenseur.

Aalders G. Ch. Ezechiel verklaard (R. Tournay) 128.

Adolph K. cf Strack H. L.

Aigrain R. cf Brillant M.

Albright W. F. The Biblical Period (R. de Vaux) 418 s.
— The Bible after twenty Years of Archaeology (R. de Vaux) 419.
— Recent Discoveries in Bible Lands (R. de Vaux) 419.

Allegro J. M. The Dead Sea Scrolls (R. de Vaux) 628-630.

Ambrosiano A. L'Eucaristia nell' esegesi di O. Cullmann (P. Benoit) 455 s.

Amiran D. H. K. cf Avi-Yonah M.

Assyrian Dictionary. Vol. VI (R. Tournay) 151 s.

'Atiqot. Journal of the Israel Dep. of Antiquities, Vol. I (R. de Vaux) 463 s.

Augé R. Ezequiel (R. Tournay) 128 s.

Auzou G. La Parole de Dieu. Approches du mystère des Saintes Écritures (L.-H. Vincent) 597 s.

Avigad N. et Y. Yadin, A Genesis Apo-

cryphon. A Scroll from the Wilderness of Judaea (R. de Vaux) 623-625.

Avi-Yonah M., S. Yeivin et M. Stekelis, The Antiquities of Israel (R. de Vaux) 462 s.

— Sepher Yerushalayim. Vol. I. The Natural Conditions and the History of the City from its Origins to the Destruction of the Second Temple (P. Benoit) 637-639.

— D. H. K. Amiran, J. J. Rothschild, H. M. Z. Meyer et B. Mazar, Jerusalem. The Saga of the Holy City (P. Benoit) 639 s.

Baramki D. C. cf Kelso J. L.

Barnikol, Luther in evangelischer Sicht (P. Benoit) 452 s.

Barsotti D. La rivelazione dell'amore (M. Du Buit) 144.

Barth K. Hegel (M. Du Buit) 159.

— Festgabe für K. Barth zum 70. Geburtstag (M.-E. Boismard) 284-286.

Beaucamp E. Sous la main de Dieu. T. I. Le prophétisme et l'élection d'Israël (R. Tournay) 601.

Beckmann J. Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes (P. Benoit) 298 s.

Bertsch A. Kurzgefasste hebräische Sprachlehre (B. Couroyer) 315 s.

Bibel-Lexicon, herausgegeben von H. Haag. Lief. 8 (M. Du Buit) 115.

Billerbeck P. cf Strack H. L.

Book List 1956 (Soc. of the O. T. Study) (P. Benoit) 115 s.

Bridge (The). A Yearbook of Judaeo-christian Stud. Vol. I. (R. Tournay) 149 s.

Brillant M. et R. Aigrain, Histoire des Religions. T. 4 (L.-H. Vincent) 469 s.

Bros A. Religion et religions. La révélation chrétienne (L.-H. Vincent) 597.

Bruno A. Die Bücher Josua. Richter. Ruth. Eine rhythmische Untersuchung (R. Tournay) 122 s.

Bundy W. E. Jesus and the First Three Gospels (M.-E. Boismard) 287 s.

Burrows M. Les manuscrits de la Mer Morte (R. de Vaux) 628.

Cadbury H. J. The Book of Acts in History (M.-E. Boismard) 288 s.

Cahiers de Byrsa 1955 - V (R. de Vaux) 468 s.

Cahiers Sioniens (1954, 2-4). Moïse, l'homme de l'Alliance (M. Du Buit) 118-120.

Caird G. B. Principalities and Powers. A Study in Pauline Theology (P. Benoit) 620-622.

Campenhausen H. F. von. Die griechischen Kirchenväter (M. Du Buit) 154.

Chary T. Les prophètes et le culte à partir de l'Exil (R. Tournay) 130.

Chevalier J. Histoire de la pensée. I. La pensée antique (M. Du Buit) 158 s.

Chouraqui A. Les Psaumes (R. Tournay) 282 s.

Christophe L.-A. Temple d'Amon à Karnak. Les divinités des colonnes de la grande salle hypostyle et leurs épithètes (B. Couroyer) 150 s.

Clamer A. L'Exode (B. Couroyer) 402-407.

Cullmann O. Der Staat im N T (M.-E. Boismard) 297 s.

Daniélou J. Les saints « païens » de l'AT (R. Tournay) 118.

Daube D. The NT and Rabbinic Judaism (M.-E. Boismard) 299 s.

— cf Dodd C. H.

Davies W. D. cf Dodd C. H.

Deden D. De kleine profeten 2 : Nahum... Malachias (R. Tournay) 603 s.

De Fraine J. Rechters-Ruth (R. de Vaux) 274 s.

De Leeuw V. De Ebed Jahweh-Profetieen (R. Tournay) 605-607.

De Santos Otero A. Los Evangelios Apocrifos (M.-E. Boismard) 302.

Dibelius M. Botschaft und Geschichte. II Bd. Zum Urchristentum und zur Religionsgeschichte (P. Benoit) 301 s.

— & Greeven H. Der Brief des Jakobus (M.-E. Boismard) 293.

Dictionnaire de la Bible. Supplément. Fasc. 28 : Médiation-Midrash (M. Du Buit) 114 s.

Didier G. Désintéressement du chrétien. La rétribution dans la morale de saint Paul (P. Benoit) 139 s.

[Dodd C. H.] The Background of the NT and its Eschatology: Studies in Honour of C. H. Dodd. Edit. by W. D. Davies & D. Daube (M.-E. Boismard) 134-137.

Driver G. R. Canaanite Myths and Legends (R. de Vaux) 312 s.

Du Manoir H. Maria. T. IV (P. Benoit) 147.

Dunand M. Fouilles de Byblos. T. II, 1933-1938 (R. de Vaux) 466-468.

Eretz-Israel. Archaeological, Historical and Geographical Stud. Vol. 4 (P. Benoit) 302-305.

Études Carmélitaines. Élie le Prophète. I. Selon les Écritures et les Traditions. II. Au Carmel, dans le Judaïsme et l'Islam (R. Tournay) 120 s.

Finet A. L'accadien des lettres de Mari (R. Tournay) 152 s.

Firmicus Maternus Julius. De errore profanarum religionum. Intr. e com. A. Pastorino (M. Du Buit) 158.
Flack E. E., B. R. Metzger etc. The Text, Canon, and Principal Versions of the Bible (R. Tournay) 113.
Franco R. El final del reino de Cristo en algunos autores antenicenos (M.-E. Boismard) 154.
Fritsch C. T. The Qumrân Community (R. de Vaux) 632.
Frye R. N., J. F. Gilliam, H. Ingholt & C. B. Welles, Inscriptions from Dura-Europos (R. de Vaux) 468.
Fuller R. C. cf Orchard B.

Gandz S. cf Maïmonide.
Gaster T. H. The Dead Sea Scriptures in English Transl. (R. de Vaux) 626 s.
Gilliam J. F. cf Frye R. N.
Goetze A. The Laws of Eshnunna (R. Tournay) 152.
González Ruiz J. M. San Pablo. Cartas de la Cautividad (P. Benoit) 615 s.
Goodenough E. R. Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. Vol. V et VI. Fish, Bread, and Wine (L.-H. Vincent) 593-596.
Gooding D. W. Recensions of the Septuagint Pentateuch (R. de Vaux) 422.
Gordon C. H. Ugaritic Manual (R. de Vaux) 310 s.
Gray J. The KRT Text in the Literature of Ras Shamra (R. de Vaux) 313 s.
Greeven H. cf Dibelius M.
Grosheide F. W. De brief aan de Hebreeën en de brief van Jakobus (M. R. Weijers) 140 s.
Grossouw W. Revelation and Redemption. A Sketch of the Theology of St. John (M.-E. Boismard) 437 s.
Guillaumont A. cf Isaïe (Abbé).
Guitton J. Jésus (P. Benoit) 293-295.

Haag H. cf *Bibel-Lexicon.*
Haenchen E. Die Apostelgeschichte (J. Dupont) 102-107.
Häring B. La Loi du Christ. Théologie morale. Vol. I, Morale gén. (M. Du Buit) 145 s.
Heinisch P. Christus, der Erlöser im AT (R. Tournay) 131 s.
Hentschke R. Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus (R. Tournay) 607 s.

Ingholt H. cf Frye R. N.
Initiation au mystère chrétien. Catéchisme. Guide pour l'utilisation des fiches. I. (R. Tournay) 113 s.
Interpreter's Bible. Vol. 3. Kings. Chronicles. Ezra. Nehemiah. Job (R. de Vaux) 276-278.
— Vol. 5. Ecclesiastes. Song of Songs. Isaiah. Jeremiah (R. Tournay) 125 s.
— Vol. 6. Lamentations. Ezekiel. Daniel. Twelve Prophets (R. Tournay) 601-603.
Isaac J. Genèse de l'antisémitisme (L.-H. Vincent) 458.
Isaïe (Abbé), L'Ascéticon copte. Fragm. sahidiques éd. et trad. par A. Guillaumont (B. Couroyer) 317 s.

Jacob E. Théologie de l'AT (R. de Vaux) 424-427.
Jenni E. Die politischen Voraussagen der Propheten (R. Tournay) 281.
Jeremias J. Jesu Verheissung für die Völker (P. Benoit) 445 s.
— cf Strack H. L.
Jérôme (Saint), Lettres. T. V. Trad. J. Labourt (L.-H. Vincent) 156 s.
Johnson A. R. Sacral Kingship in Ancient Israel (R. de Vaux) 427-429.

Kapelrud A. S. Dødehavsrullene (R. de Vaux) 630.
Käsemann E. Die Legitimität des Apostels. Eine Untersuchung zu II Kor. 10-13 (P. Benoit) 614 s.
Kelso J. L. & D. C. Baramki, Excavations at NT Jericho and Khirbet en-Nitla (R. de Vaux) 459-462.
Knox R. L'Évangile de saint Paul (P. Benoit) 612 s.
Kopp C. Das Mariengrab. Jerusalem? Ephesus? (P. Benoit) 146 s.
Krâmer K. F. Numeri und Deuteronomium (R. de Vaux) 273 s.
Kramer S. N. From the Tablets of Sumer (R. Tournay) 265-269.
Kraus H. J. Klagelieder (R. Tournay) 130 s.
Kremer J. Was an den Leiden Christi noch mangelt (P. Benoit) 619 s.
Kuhn K. G. Phylakterien aus Höhle 4 von Qumran (R. de Vaux) 625 s.

La Bonnardière A.-M. cf Marrou H.
Labourt J. cf Jérôme (Saint).
Lamadrid A. G. Los descubrimientos de Qumran (R. de Vaux) 631.
Lasor W. S. Amazing Dead Sea Scrolls and the Christian Faith (R. de Vaux) 632 s.
Lefebvre G. Grammaire de l'égyptien classique (B. Couroyer) 316.
(Levi della Vida) Studi orientalistici in onore di G. Levi della Vida (B. Couroyer) 473-476.

[Lévy I.] Mélanges I. Lévy (R. de Vaux) 471-473.
Lewy I. The Growth of the Pentateuch (R. de Vaux) 420 s.
Lightfoot R. H. St. John's Gospel. A Commentary (M.-E. Boismard) 436 s.
Lisowsky G. Konkordanz zum hebräischen AT. Lief. 1-4 (R. Tournay) 116.
— Die Mischna, VI, 11 Jadajim (Hände). Text, Uebersetzung und Erklärung (P. Benoit) 148.
Lohmeyer E. & Schmauch W. Das Evangelium des Matthäus (P. Benoit) 433 s.
Lohse E. Märtyrer und Gottesknecht (M.-E. Boismard) 295 s.
— cf *Tosefta*.
Luck U. Kerygma und Tradition in der Hermeneutik Adolf Schlatters (P. Benoit) 138.

McKenzie J. L. The two-edged Sword. An Interpretation of the OT (R. Tournay) 418.
Maertens T. L'éloge des Pères (Eccli. XLIV-L) (R. Tournay) 608 s.
Maïmonide, The Code. Book 3. Treat. 8. Sanctification of the New Moon. Edit. Transl. Comm. S. Gandz, J. Obermann, O. Neugebauer (P. Benoit) 456-458.
Malo A. M. L'épopée inachevée de nos Lieux Saints (L.-H. Vincent) 150.
Marks J. H. Der textkritische Wert des Psalterium Hieronymi juxta Hebraeos (R. Tournay) 608.
Marlé R. Bultmann et l'interprétation du NT (P. Benoit) 453-455.
Marrou H. et A.-M. La Bonnardière, Saint Augustin et l'augustinisme (M. Du Buit) 155.
Martin W. J. Stylistic Criteria and the Analysis of the Pentateuch (R. de Vaux) 421.
Martin-Achard R. De la mort à la résurrection d'après l'AT (R. Tournay) 133 s.
Maxime le Confesseur. The Ascetic Life. The 4 Centuries on Charity. Transl. & Annot. by P. Sherwood (L.-H. Vincent) 157.
Mazar B. cf Avi-Yonah M.
Meinertz M. Begegnungen in meinem Leben (M.-E. Boismard) 114.
Mendenhall G. E. Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East (R. de Vaux) 419 s.
Metzger B. M. Supplement to Index of Articles on the NT and the Early Church published in Festschriften (M.-E. Boismard) 284.
— cf Flack E. E.
Meyer H. M. Z. cf Avi-Yonah M.
Michel O. Der Brief an die Hebräer (M.-E. Boismard) 292 s.
Milik J. T. Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda (R. de Vaux) 633-636.
Moir I. Codex Climaci Rescriptus Graecus (M.-E. Boismard) 431 s.
Moos M. F. Les Psaumes, prière des chrétiens (R. Tournay) 123 s.
Moule C. F. D. The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon (P. Benoit) 616 s.
[Mowinckel S.] Interpretationes ad VT pertinentes S. Mowinckel septuagenario missae (R. Tournay) 116 s.
Müller W. cf Rengstorf K. H.
Munck J. Christus und Israel. Eine Auslegung von Röm 9-11 (P. Benoit) 613 s.

Napier B. D. From Faith to Faith. Essays on OT Literature (R. Tournay) 117 s.
Neugebauer O. cf Maïmonide.
New Testament Abstracts. Experimental Issue. May 1956 (P. Benoit) 610 s.
Nieder L. Die Motive der religiössittlichen Paränese in den paulinischen Gemeindebriefen (P. Benoit) 622 s.
Nielsen E. Shechem. A traditio-historical Investigation (R. de Vaux) 422-424.
North C. R. The Suffering Servant in Deutero-Isaiah (R. Tournay) 604 s.
North R. Guide to Biblical Iran (M. Du Buit) 470 s.
Nötscher F. Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte (R. de Vaux) 626.

Obermann J. cf Maïmonide.
Orchard B., E. F. Sutcliffe, R. C. Fuller, & R. Russell, A Catholic Commentary on Holy Scripture (P. Benoit) 598-601.
Origène, Extraits des livres I et II du Contre Celse d'après le Papyrus N. 88747 du Musée du Caire. Ed. J. Scherer (P. Benoit) 476-478.
Orlandos A. K. La basilique paléochrétienne couverte en charpente dans le bassin méditerranéen (en grec) (L.-H. Vincent) 107-112.

Parrot A. Samarie, capitale du royaume d'Israël (R. de Vaux) 305 s.
Pastorino A. cf Firmicus Maternus.
Pax E. Epiphaneia. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie (P. Benoit) 449 s.
Payne J. B. Hebrew Vocabularies (F.-M. Lemoine) 458 s.
Perowne S. The Life and Times of Herod the Great (L.-H. Vincent) 306.

Pirenne J. La Grèce et Saba. Une nouvelle base pour la chronologie sud-arabe (R. de Vaux) 308-310.
Polman A. D. R. Het Woord Gods bij Augustinus (M. R. Weijers) 155 s.
Pope M. H. El in the Ugaritic Texts (R. de Vaux) 314 s.
Pritchard J. B. Ancient Near Eastern Texts Relating to the OT (R. de Vaux) 306-308.

Rengstorf K. H. & W. Müller, Das Schriftum Gustaf Dalmans (L.-H. Vincent) 465.
Ricciotti G. The History of Israel (P. Benoit) 121 s.
Rigaux B. Saint Paul. Les Epîtres aux Thessaloniciens (P. Benoit) 407-412.
Riverso E. La teologia esistenzialistica di K. Barth (M. Du Buit) 159 s.
Robinson J. A. T. The Body. A Study in Pauline Theology (P. Benoit) 581-585.
Rothschild J. J. cf Avi-Yonah, M.
Roussel L. Le livre de Josué. Chap. 1-12 (M. Du Buit) 122.
Roussière M. Prends et lis la Bible en deux ans (P. Benoit) 113.
Rowley H. H. Prophecy and Religion in the Ancient China and Israel (R. Tournay) 131.
— The Faith of Israel. Aspects of OT Thought (R. Tournay) 283 s.
Rudolph W. Chronikbücher (R. de Vaux) 278-281.
Russel R. cf Orchard B.

Sacchi P. Alle origini del NT. Saggio per la storia della tradizione e la critica del testo (M.-E. Boismard) 286 s.
Sanders J. A. Suffering as Divine Discipline in the OT and Post-Biblical Judaism (R. Tournay) 142.
Scharbert J. Der Schmerz im AT (R. Tournay) 430 s.
Schelkle K. H. Paulus, Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1-11 (P. Benoit) 451 s.
Scherer J. cf Origène.
Schierse F. J. Verheissung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes (C. Spicq) 262-265.
Schlichting G. cf *Tosefta*.
Schlier H. Die Zeit der Kirche (P. Benoit) 296 s.
Schmauch W. cf Lohmeyer E.
Schmid J. Das Evangelium nach Matthäus (P. Benoit) 434-436.
Schmithals W. Die Gnosis in Korinth (P. Benoit) 289-291.
Sherwood P. cf Maxime le Confesseur.
Shinnie P. L. Excavations at Soba (R. de Vaux) 469.
Sjöberg E. Der verborgene Menschensohn in den Evangelien (P. Benoit) 439-443.
Smith E. B. Architectural Symbolism of Imperial Rome and the Middle Ages (L.-H. Vincent) 153 s.
Smith J. B. Greek-English Concordance to the NT (P. Benoit) 611 s.
Staudinger J. Die letzte Zeit. Vom Sinn des Weltgeschehens nach seiner göttlichen Zielsetzung (M.-E. Boismard) 137 s.
Steiert B. Einführung in die neue Psalmenversion (R. Tournay) 123.
Steinmann J. St Jean-Baptiste et la spiritualité du désert (P. Benoit) 438 s.
Stekelis M. cf Avi-Yonah M.
Steve A.-M. cf Vincent L.-H.
Strack H. L. & P. Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch. Bd. V : Rabbinischer Index, herausgegeben von J. Jeremias & K. Adolph (P. Benoit) 148 s.
Sullivan F. A. The Christology of Theodore of Mopsuestia (M.-E. Boismard) 318 s.
Sutcliffe E. F. Providence and Suffering in the O and NT (R. Tournay) 141 s.
— cf Orchard B.

Termes Ros P. El trabajo según la Biblia (P. Benoit) 143.
Testa E. Gesù pacificatore universale (P. Benoit) 617-619.
Thomsen P. Die Palästina-Literatur. Bd. 6, Lief. 3 (L.-H. Vincent) 464.
Thyen H. Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie (M.-E. Boismard) 300 s.
Till W. C. Koptische Grammatik (B. Couroyer) 316 s.
Torrance T. F. Royal Priesthood (M.-E. Boismard) 143 s.
— Kingdom and Church. A Study in the Theology of the Reformation (P. Benoit) 298.
Tosefta. Bd. 1 Seder Seraim. 1 Heft Berakot. Von E. Lohse & G. Schlichting (P. Benoit) 456.
— Bd 6 Seder Toharot. 7 Heft Ahilot, 8 Heft Ahilot/Negaim. Von W. Windfuhr (P. Benoit) 456.
Transactions of the Glasgow University Oriental Society. Vol. XV. 1953-1954 (B. Couroyer) 476.
Tresmontant C. Saint Paul et le mystère du Christ (M.-E. Boismard) 289.

Uricchio F. M. Grazia e peccato in S. Paolo (M.-E. Boismard) 291 s.

Van Andel C. P. De structuur van de Henoch-traditie en het NT (P. Benoit) 443-445.
Van den Born A. Ezechiël (R. Tournay) 126-128.
— Samuel (R. de Vaux) 275 s.
Van der Meer P. The Chronology of Ancient Western Asia and Egypt (R. de Vaux) 465 s.
Van der Ploeg J. Vondsten in de woestijn van Juda. De rollen der dode zee (R. de Vaux) 630 s.
Vetus Latina. 26. Epistulae Catholicae. Apocalypsis. 1. Lieferung : Jac. (M.-E. Boismard) 432.
Vincent L.-H. & A.-M. Steve, Jérusalem de l'AT, II & III (P. Benoit) 269-272.
Vischer W. Die Immanuel-Botschaft im Rahmen des königlichen Zionsfestes (R. Tournay) 124.
Vittonatto G. Il libro di Geremia (R. Tournay) 125.
Vogels H. J. Untersuchungen zum Text Paulinischer Briefe bei Rufin und Ambrosiaster (M.-E. Boismard) 138 s.
Völkl R. Die Selbstliebe in der Heiligen Schrift und bei Thomas von Aquin (P. Benoit) 447-449.
Vööbus A. Neue Materialien zur Geschichte der Vetus Syra in den Evangelienhandschriften (M.-E. Boismard) 433.
— Zur Geschichte des altgeorgischen Evangelientextes (M.-E. Boismard) 432 s.
Vriezen T. C. Hoofdlijnen der Theologie van het OT (R. Tournay) 132 s.

Welles C. B. cf Frye R. N.
Westermann C. Der Aufbau des Buches Hiob (R. Tournay) 282.
Widengren G. Sakrales Königtum im AT und im Judentum (R. de Vaux) 429 s.
Windfuhr W. cf *Tosefta*.
Wolfson H. A. The Philosophy of the Church Fathers. Vol. I (M. Du Buit) 319 s.
Woolley C. L. Alalakh. An Account of the Excavations at Tell Atchana in the Hatay 1937-1949 (R. de Vaux) 413-417.

Yadin Y. The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness (J. T. Milik) 585-593.
— cf Avigad N.
Yeivin S. cf. Avi-Yonah M.
Young G. D. Concordance of Ugaritic (R. de Vaux) 311 s.

Zeitlin S. The Dead Sea Scrolls and Modern Scholarship (R. de Vaux) 636 s.
Ziener G. Die theologische Begriffsprache im Buche der Weisheit (R. Tournay) 609 s.
Zimmerli W. Ezechiel (R. Tournay) 129 s.
— Das AT als Anrede (R. Tournay) 133.
Zolly E. Guida all'Antico e Nuovo Testamento (M.-E. Boismard) 273.

3. — MATIÈRES

Accadien 151-153.
Actes des Apôtres 102-107, 288 s.; Pierre et Paul dans les — 35-47.
'Affuleh 464.
Alalakh 413-417.
Alliance 473.
Ambrosiaster. Texte des épîtres de saint Paul 138 s.
Amman. Temple du réc. br. aux environs 218-220.
Amour divin 144; amour de soi 447-449.
Ancien Testament. Introduction 117 s., 418.
Antisémitisme 458.
Apocalypse. Thème chez Paul 336-362; Thème dans NT sauf Paul 494-515.
Apôtre. Conception paulinienne 614 s.; Investiture par « apocalypse » 335-362, 492-515.
Arabie méridionale. Chronologie 308-310.
Architecture. Symbolisme dans la Rome impériale et au M.-A. 153 s.
Ascalon. Fouilles 1955 241; à l'époque des Croisades 304.
Ascension. Sanctuaire de l' — 48-71.
Augustin (Saint) 155 s.
Azraq (paléolithique) 220 s.

Barth Karl 159 s.
Basilique paléochrétienne 107-112.
Béershéba 239 s.
Behémôth 474.
Beth She'arim 246 s.
Beth Yérah 303.
Bible. Comment. gén. 598-601; Introd. gén. 113, 273, 597 s. Lecture de la — 113.
Bornes frontières en Syrie 463.
Bultmann et le NT 453-455.
Byblos 466-468.

Cantique des Cantiques 125 s.
Carthage. Fouilles 468; date de la fondation 471 s.
Cassites. Chronologie 472 s.
Césarée 243-246, 259 s.
Christologie NT 134.

Chroniques (Livres des) 277-281. *I Chron.* IV, 42 : 238.
Chronologie de l'Ancien Orient, 465 s.; de la Mésopotamie au 2e millénaire 472 s.
Clémentins (Apocryphes pseudo-). Diatribe anti-paulinienne 516-551.
Codex Climaci 431 s.
Colonies commerciales dans l'Ancien Orient 475.
Colossiens (Épître) 615-617. *Col.* I, 20 : 617-619; I, 24 : 619 s.
Concordance hébraïque 116; grec-anglais du NT 611 s.
Copte sahidique 316 s.
Corinthiens (Épîtres). Introd. hist. 289-291. *I Cor.* II, 10 : 343-347; *II Cor.* X-XIII : 614 s.
Corps chez Paul 681-685; corps pneumatique 136.
Critique textuelle NT. Introd. 286 s.
Cullmann et l'eucharistie 455 s.
Cylindres trouvés à Carthage 468; trouvés à Tell el-Far'ah 569, 578, Pl. XIII, *b*.

Dalman. Bibliographie 465.
Damas. Communauté juive 303.
Daniel VII 117.
Désert. Spiritualité du — 439.
Deutéronome 274.
Dhiban 221-223.
Djérash 221.
Dothan 233-236.
Dura-Europos. Incriptions 468.

Ébionites 134.
Ecclésiaste 125.
Ecclésiastique XLIV-L : 608 s.
Égyptienne (Langue) 316.
El dans la lit. ugaritique 314 s.
Éléona 48-71.
Élie 120 s.
Engaddi 255 s.
Éphèse. Tombeau de Marie 146-147.
Éphésiens (Épître) 615 s., *Eph.* III, 3-5 : 351-354.
Éphrem grec. Texte de *II Pet.* II, 18 : 399-401.
Épiphanie 449 s.
Eschatologie NT 135-137; des Réformateurs 298.
Esdras 277.
Eshnunna (Lois d') 152.
Esprit et eschatologie 137.
Esséniens 135.
Esther 277 s.
État dans NT 297 s.
Eucharistie 455 s.
Évangiles. Valeur hist. 135.
Évangiles apocryphes 302.
Exégèse. Devoir de l' 134.
Exode 402-407; *Ex.* XII, 46 : 475.
Expiation 295 s.
Ezéchiel 126-130, 602.

Far'ah (Tell el-) 552-580, Pl. VI-XIII, 8 fig.
Farwana 260 s.
Festschriften (Bibliographie) 284.
Figurines de Tell el-Far'ah 569, 577-579, Pl. XI.

Gabaon 228-230.
Galates I, 16 : 335-362, 492-515.
Genèse. Péché originel 5-34; *Gen.* I, 1 : 116 s.
Gentils. Jésus et les — 445-446.
Géorgienne (Ancienne version des évangiles) 432 s.
Gilgal 461 s.
Ginossar 253 s.
Gnose et NT 134; à Corinthe 289-291.
Grec ἐπιποθεῖν 184-195; ὑπομονή 481-491.
Grèce antique. Philosophie 158 s.

Hanita 254, 260.
Hatsor 247-251.
Hébreu (Langue) 315 s., 458 s., 472.
Hébreux (Epître) 140, 262-265, 292 s.
Hegel 159.
Hénoch (Livre) 443-445.
Hérode 306.
Homélies judéo-hellénistiques 300 s.

Inscriptions de Dura 468; nabatéennes 196-217, Pl. V, 1 fig., 223-225.
Iran 470 s.
Isaïe 126; *Is.* VI, 13 : 117; VII, 6 : 304; VII, 14 : 124; XXVIII, 18 : 117; second Isaïe (Oracles) 117.
Israël. Histoire 121 s., 418 s.

Jacques (Épître) 140 s., 293; relations avec *I Pierre* 161-183.
Jaffa 242 s.
Jean-Baptiste 438 s.; baptême 117.
Jean (Evangile) 436 s.; crit. text. 363-398; valeur hist. 135; théologie 437 s.; *Jo.* II, 24-25 : 135 s.; IV, 9 : 300.
Jérémie 125 s.
Jéricho (Tell es-Sultan) 225 s.; (Tulul el-'Alayiq) 459 s.
Jérôme. Version du psautier juxta Hebraeos 608.
Jérusalem 269-272, 637-640; tombes 256 s.; installations hydrauliques byzantines 260.
Jésus 293-295; mort et sépulture 300.
Job 278, 282; *Job* XXIV-XXVIII : 321-334.
Josué 122 s. *Jos.* XV, 3 : 238; XXIV : 419 s.
Judaïsme (Symbolisme) 593-596.
Juges 122 s., 274 s., 285.
Justin et le judaïsme 117.

Karnak (Temple d'Amon) 150 s.
Kérak (Khirbet al —) 303.
Kérygmes de Pierre 516-551.
Kfar Ruppin 255.

Lakish (Autels à encens) 472.
Lamentations 130 s., 601.
Latines (Anciennes versions) Ep. de Paul 138 s.; Ep. de Jacques 432.
Léviathan 474.
Lieux-Saints 150.
Liturgie chrétienne (Documents) 298 s.
Loi et alliance 419 s.
Luc IV, 5-8 : 285; VIII, 15 : 481-491; X, 21-22 : 498-500.
Luther 452 s.

Ma'ayan Barukh 253.
Maccabées 472.
Mallaha (En) 251 s.
Manawat (Khirbet) 257.
Marc (Evangile) 134 s.; *Mc* I, 22 : 300.
Mari cf Accadien.
Marie (Tombeau) 146 s.; Culte au Proche-Orient 147.
Massa' (Tribu biblique) 473 s.
Matthieu (Évangile) 433-436; songes 473; eschatologie 135; *Mt.* XI, 25-27 : 498-500; XVI, 17-18 : 500-512.
Mer (Divinité cananéenne) 473.
Messie 439-443.
Michée II, 1-5 : 117.
Mishna (Yadayim) 148.
Mission et eschatologie NT 136.
Moïse 118-120.
Morale chrétienne 145 s.
Mort 285, 295 s.
Mulleyha (Tell el —) 255.

Néchao II 468.
Négeb 236-238.
Nehariya 258.
Néhémie 277.
Nitla (Khirbet en—) 459-462.
Nombres 272 s.

Orient ancien. Littérature illustrant AT 306-308.

Pain. Symbolisme 594.
Palestine. Bibliographie 464; antiquités 462 s.
Papyrus Bodmer II : 363-398.
Parousie d'après *Mt.* 135.
Paul et Pierre dans les *Actes* 35-47; diatribe anti-paulinienne dans le « Roman pseudo-clémentin » 516-551.
Paul (Épîtres) anciennes vers. lat. 138 s.
Paul. Théologie 289, 612 s.; puissances célestes 620-622; corps 681-685; fondements de la morale 622 s.; grâce et péché 291 s.; rétribution 139 s.; apôtre 614 s.
Péché originel dans la *Gen* 5-34.
Pentateuque 420-422.
Pères grecs 154.
Pétra 220.
Phénicien. Noms de nombres en — 474.
Philippiens (Épître) 615 s.; *Phil.* III, 15 : 347-349.
Philon (Pseudo) 117.
Philosophie grecque et christianisme 319 s.
Pierre et Paul dans les *Actes* 35-47.
I Pierre. Liturgie baptismale 161-183; *II Pet.* II, 18 : 399-401.
Piscine Probatique 226-228.
Poisson. Symbolisme dans le judaïsme 594.
Porc 565-567.
Prophètes à Mari 303; en Israël 130 s. 281, 601, 607 s.
Prophètes (Petits) 602-604.
Prophéties messianiques 131.
Psaumes. Version juxta Hebraeos 608; nouvelle vers. lat. 123; vers. françaises 123 s., 282 s.; *Ps.* LXVIII, 11 : 117; LXXIII, 10 : 474; CXXXIV, 3 : 117.
Ptah 151, 303.
Puissances célestes chez Paul 620-622.

Qumrân. Généralités 628-637; Qumrân 1 : Livre de la Guerre 585-593; Qumrân 1 : Genèse apocryphe 623-625; Qumrân 4 : Phylactères 625 s.; vers. anglaise des textes 626 s.; terminologie théologique 626; et NT 438 s.

Ramat Rahel 254 s.
Ras Shamra 310-315; cf Ugaritique.
Religions du Proche-Orient ancien 469 s.
Resh 'ain La'aban 215-217.
Résurrection des morts dans AT 133 s.
Rétribution chez Paul 139 s.
Roi en Israël 427-430.
Rois 276 s.; *I Rois* XII : 424; *II Rois* XVII, 31 : 472.
Romains (Épître) I-XI : 451 s.; I, 16-17 : 337-339; I, 18-32 : 285; II, 15 : 285; IX-XI : 613 s.; XIII, 1-7 : 285; XVI, 25-27 : 354-357.
Route romaine de Jérusalem à Jéricho 72-101, Pl. I-IV, 5 fig.
Rufin (Texte de Paul) 138 s.
Ruth. Type messianique 299 s.
Ruth 122 s., 275.

Sacerdoce royal 143 s.
Sacrements et jugement 137.
Sacrifice d'enfants 472.
Sagesse 609 s.
Saints « païens » de l'AT 118.
Salomon. Entreprises navales 473.
Samarie 305 s.

Samuel, 275 s.; *II Sam* XXI : 117.
Scarabées de Tell el-Far'ah 569, 578, Pl. XIII, *b*.
Schlatter Adolf 138.
Secret messianique 439-443.
Sedé Nahum 261.
Septante (Pentateuque) 422.
Serpent tentateur 117.
Serviteur de Yahwé 604-607.
Shavei Zion 257 s.
Sheikh 'Ali 252 s.
Shubat Enlil 473.
Sichem. Archéologie 230-233; traditions relatives à — 422-424.
Soba 469.
Songes dans *Mt.* 473.
Souffrance 141 s., 430 s.
Sumer. Littérature 265-269.
Symbolisme dans le judaïsme 593-596.
Synoptiques (Commentaire) 287 s.
Syriaques (Anciennes vers. des évangiles) 433.
Tannîn 474.
Tel-Aviv 463.
Temple de Jérusalem 269-272.
Temps. Conception chrétienne 284 s.
Tertullien 154.
Théodore de Mopsueste 318 s.
Théologie de l'AT 132 s., 283 s., 424-427.
Thessaloniciens (Épîtres) 407-412.
Tibériade 258 s.
Tirat Carmel 261.
Tosefta (Berakot, Ahilot, Negaim) 456.
Travail 143.
Tyr 471.

Ugaritique 310-313.

Vie selon les Sapientiaux 476.
Vin. Symbolisme dans le judaïsme 594-596.

FOR REFERENCE
Do Not Take From This Room
DEMCO